

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2024/2 (68. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Modalitások

Tartalom

Modalitások (<i>Bernáth László – Tózsér János</i>)	5
--	---

FÓKUSZ

HUORANSZKI FERENC: Lehetőségek és lehetséges világok	7
KOC SIS LÁSZLÓ: Modális intuíciók és lehetséges világok	35
KODAJ DÁNIEL: A KontraFront puccskísérlet	55
BÁRÁNY TIBOR: Lehetséges világok és fiktív világok	78
SUTYÁK TIBOR: Releváns lehetőség	105
GYENIS BALÁZS: Mi a fizikai és az empirikus lehetőség viszonya?	130
SZABÓ GÁBOR: A kvantumelmélet modális interpretációja	160

VARIA

ÁGOTA BARNABÁS: A morális túlkövetelés problémája és a hivatás filozófiája	171
MOHAY GERGELY: Arisztotelész a szegények támogatásáról	189
PAVLOVITS TAMÁS: Filozófia és kontempláció	204
SÁGI PÉTER TAMÁS: Mindig szabad az akarat? A szabad akarat egy korlátozatlan elmélete	226

DOKUMENTUMOK

SCHEFFER KEVIN: Bevezetés Szent Ágoston <i>A lélek halhatatlanságáról</i> című írásához, valamint <i>Corpus Christianorum</i> ának <i>Retractationes (Felülvizsgálatok)</i> című fejezetéhez. Bevezető tanulmány és forrásközlés	243
---	-----

FÓRUM

BÉKEFI BÁLINT: Bernáth istenérvei: Pszichofizikai harmónia és morális tudás	273
ESZES BOLDIZSÁR: A foglyul ejtett szabadság: ellentmondások és paradoxonok	286
MÁRTON MIKLÓS: Szabadságot a zombiknak!	303
VÁNCZA KRISTÓF: Költségek és kockázások	314
BERNÁTH LÁSZLÓ: A szabadság kockázata	329

RECENZÍÓ

AMBRUS GERGELY: Poszt-modern metafizika	349
KODAJ DÁNIEL: A lehetőség világai	364
E számunk szerzői	369
Absztraktok	372
Summaries	379

Modalitások

2023. október 27-én a HUN-REN Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézete Ismeretelmélet Osztályának szervezésében került sor a *Modalitások* című konferenciára. A *Magyar Filozófiai Szemle* jelen számának *Fókusz* rovata, Sutyák Tibor tanulmánya kivételével, a fentebbi konferencia előadásainak írásos változatát tartalmazza.

A *Fókusz* blokk első négy tanulmánya David Lewis modális metafizikájához kapcsolódik szervesen. Az első, *Lehetőségek és lehetséges világok* című tanulmányban Huoranszki Ferenc amellet érvel, hogy – szemben az ortodoxiával – a lehetséges világok fogalma valójában nem segíti elő a modalitások, különösen a *de re* modalitások megértését; s így szakítanunk kell azzal a Lewis óta meggyökeresedett gyakorlattal, mely a tárgyak modális tulajdonságai természetére irányuló kérdést a (lehetséges) világok természetére irányuló kérdéssel azonosítja. A második, *Modális intuíciók és lehetséges világok* című tanulmányban Kocsis László azt mutatja meg, hogy Lewis modális realizmusa háttérben (legalábbis részben) Lewis metafizikai nézetei állnak – Lewis széles körben kontrainuitívnek tartott elképzelése a világokról, paradox módon annak az „ártatlannak” tűnő elvnek a következménye, hogy amennyire csak lehet, tartsuk tiszteletben a józan észben gyökeredző intuícióinkat. A harmadik, *A KontraFront puccskísérlet* című tanulmányban Kodaj Dániel a modalitások Timothy Williamson által kidolgozott kontrafaktuális elméletét hasonlítja össze a lehetséges világok Lewis-féle elméletével; és arra a konklúzióra jut, hogy míg az előbbi azt magyarázza jól, hogyan férünk hozzá episztemikusan a lehetőségekhez, addig az utóbbiak (s különösen a lewis-i változat) azt magyarázza jól, hogy mi teszi igazzá a modális kijelentéseinket. A negyedik, *Lehetséges világok és fiktív világok I.* című tanulmányban Bárány Tibor részletesen rekonstruálja azt a lewis-i nézetet, mely szerint a fiktív történetek úgy értelmezendők, mint amik egy-egy (lehetséges) világ történetét írják le; majd amellet érvel, hogy e nézet nem tartható, mivel nem tud számot adni arról, mi teszi művészetté a művészi szándékú narratív fikciót.

A *Fókusz* rovatban szereplő további három tanulmány csak érintőlegesen kapcsolódik Lewis világokról szóló elméletéhez. A rovat ötödik, *Releváns lehetőség* című tanulmányában Sutyák Tibor azt igyekszik megmutatni, hogy a különbö-

ző lehetségesvilág-elméletek nem igazán tudnak különbséget tenni releváns és nem-releváns lehetőségek között, és amellet érvel, hogy a releváns lehetőség megragadására a szituációelmélet kínálja a legalkalmasabb fogalmi keretet. A hatodik, *Mi a fizikai és az empirikus lehetőség viszonya?* című tanulmányban Gyenis Balázs John Norton nézeteiből kiindulva elemzi a lehetőség különböző fogalmait; és oda konkludál, hogy Norton „empirikus lehetőség” fogalma segítségével számos olyan probléma megoldható, melyekkel a hagyományos „fizikai lehetőség” fogalmát használva nem tudunk megbirkózni. Végezetül, *A kvantumelmélet modális interpretációja* című tanulmányban Szabó Gábor amellet érvel, hogy – szemben a klasszikus fizikával – a kvantumelmélet modális interpretációja szerint egy rendszer változásait nem feltétlenül kell külső tényezőkkel magyarázni; a rendszer belső dinamikai fejlődése is felelős ezekért a változásokért.

A *Varia* blokkjában négy írás szerepel. Ágota Barnabás *A morális túlkövetelés problémája és a hivatás filozófiája* című tanulmányában arra a kérdésre keresi a választ: hogyan egyeztethető össze a morális kötelességek feltétlen (az egyén preferenciáira érzéketlen) volta azzal, hogy amúgy az egyéneknek az élet számos területén joguk van követni a preferenciájukat? Mohay Gergely *Arisztotelész a szegények támogatásáról* című írásában Arisztotelésznek azokat a nézeteit rekonstruálja és elemzi, melyek a segítségnyújtás lehetséges motivációiról és a megfelelő erényekről szólnak. Pavlovits Tamás *Filozófia és kontempláció* című írásában a görög „theoria” fogalom eredeti két értelmét (szemlélődés és elmélkedés) követi nyomon történetileg; a filozófiai elméletalkotás és filozófiai gyakorlat viszonyát elemzi, mondván ez utóbbiak kapcsolata sokkal szerveesebb volt az újkori filozófiában, mint ahogy azt jellemzően gondolni szokás. A rovatot Sági Péter Tamás *Mindig szabad az akarat? A szabad akarat egy korlátozatlan elmélete* című tanulmánya zárja; ebben Sági amellet érvel, hogy – szemben a restriktív libertáriánus elméletekkel – valójában minden egyes döntésünk szabad, minden egyes döntésünk esetében egynél több alternatíva áll nyitva előttünk.

A *Dokumentum* rovatban Szent Ágoston *Corpus Christianorum*ának *Retractationes (Felülvizsgálatok)* című fejezete olvasható Scheffer Kevin fordításában és bevezetőjével. Az ezt követő *Fórum* rovat Bernáth László *Létezik-e szabad akarat?* című könyvéről rendezett konferencia anyagából közöl válogatást. (Az eseményre 2023. december 1-én a HUN-REN Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetében került sor.) A rovatban Békefi Bálint, Eszes Boldizsár, Márton Miklós és Váncza Kristóf kritikái, valamint Bernáth László ezekre adott válasza olvasható.

Kötetünk két recenzióval zárul, és ezzel visszakanyarodunk a modalitások témaköréhez. Az egyik Ambrus Gergely recenziója Huoranszki Ferenc *Túl a modern metafizikán* című könyvéről (Týpotex, 2024). A másik Kodaj Dániel írása a Kocsis László és Tübolý Ádám által szerkesztett *Lehetséges világok. Modális metafizikai tanulmányok* című kötetéről (Týpotex, 2022).

Bernáth László – Tózsér János

Lehetőségek és lehetséges világok

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18669>

I. BEVEZETÉS

A huszadik század második felének egyik legnagyobb hatású filozófusa, David Lewis a modalitások metafizikai természetét elemző művében a lehetséges világokat a filozófusok édenkertjének nevezte. A metafora nem saját találmánya, Lewis a matematikus David Hilberttől veszi át, aki korábban a halmazokat hívta a matematikusok édenkertjének. Hilbert úgy vélte, hogy ha adottak a halmazelmélet alapfogalmai és axiómái, akkor ezek segítségével szinte a teljes matematikát, annak minden területét, téziséit és azok bizonyításait megérthetjük. Lewis hasonló szerepet tulajdonított a lehetséges világoknak. Abban bízott, hogy a lehetséges világok segítségével nemcsak világosabban érthetjük, de meg is válaszolhatjuk a klasszikus filozófiai problémák egy jelentős részét.

A lehetséges világok segítségével elemezhetjük például a propozíció szemantikai fogalmát; a propozíció ezen értelmezése pedig képessé tehet bennünket a mentális tartalmak természetének megértésére; a lehetséges világok segítségével meghatározhatjuk az alapvető fizikai és a más, „emergens” tulajdonságok közti viszonyt; ezáltal megérthetjük, miért kell különbséget tennünk a „természetes” és a kevésbé természetes tulajdonságok között, sőt azt is, mik a tulajdonságok maguk; ugyancsak a lehetséges világok segíthetnek bennünket az individualitás és azonosság problémáinak vizsgálatakor; és természetesen a lehetséges világok nélkülözhetetlenek magáról a modalitásról, a lehetőségekről, a szükségszerűségről, az aktualitásról szóló elméletben; vagy olyankor, mikor azt igyekszünk megérteni, hogy mit tekinthetünk lényeginek vagy esszenciálisnak és mit pusztán esetlegesnek.

Mégis, érdekes módon, a lehetséges világok filozófiai használata a különböző filozófiai problémák elemzésében önmagában nem győzött meg minden filozófust arról – nem is beszélve a filozófián kívüli tudományos közösségről –, hogy *léteznek* ilyen világok. Feltehetjük természetesen, és nem minden alap nélkül, hogy ha az elmélet, aminek keretében egy fogalmat használunk, sok mindent jól magyaráz, akkor nincs okunk kételkedni az elmélet által tételezett entitások

létezésében. Ez azonban a filozófiában nem tűnik elég erős érvek a létezés kérdésének eldöntésére azokban az esetekben, amikor vannak az elmélet magyarázóerejétől független érveink valamely entitás létezésével kapcsolatos kétkedésre.

A halmaz például épp úgy absztrakt matematikai fogalom, ahogyan a segítségével definiált vagy értelmezett természetes számok. Ezért bár a halmaz fogalma hasznos eszköz lehet a számelméletben, ebből önmagában nem következik, hogy valamiféle gondolkodásunktól független létezőre kellene hogy utaljon, ha valamilyen okból kifolyólag úgy véljük, hogy absztrakt entitások nem léteznek a gondolkodásunktól függetlenül. Hasonló módon, a lehetséges világ fogalma hasznos elméleti segédeszköz lehet számos filozófiai probléma tárgyalásakor, ebből pedig triviális módon következik, hogy gondolkodásunk tárgyaként vagy egyfajta hasznos „fikcióként” elismerhetjük létezésüket. Az azonban nem következik, hogy el kellene kötelezni magunkat amellett, hogy a lehetséges világok a gondolkodásunktól függetlenül is léteznének, úgy, ahogyan a fizikai entitások léteznek saját világunkban.

Világossá kellene tehát tennünk, hogy pontosan mit értünk lehetséges világ alatt, vagyis minek a léte mellett is kellene elkötelezni magunkat ahhoz, hogy beléphessünk a filozófusok édenkertjébe. És valóban, manapság a lehetséges világokkal kapcsolatos viták középpontjában éppen ennek a kérdések a vizsgálata áll. Olyannyira, hogy számos alkalommal a kortárs filozófusok a modalitások metafizikájára vonatkozó kérdést azonosítják a lehetséges világok természetére vonatkozó problémával.

Napjainkban a filozófusok többsége nem kételkedik abban, hogy a lehetséges világok fogalma hasznos filozófiai fogalom, aminek segítségével a korábban említett problémák, és talán sok egyéb filozófiai probléma is, jól kezelhető. Amiben nem értenek egyet, az az, hogy valójában mit is kellene értenünk lehetséges világ alatt. Pontosabban, hogy állítólagos magyarázóerejük valóban elégséges alapot szolgáltat-e arra, hogy feltételezzük a létezésüket, és ha igen, milyen típusú entitásoknak kellene tekintenünk őket.

A halmazok absztrakt entitások. Vajon a lehetséges világok is azok? De ha azok, vajon nem veszítik-e el filozófiai elméletekben játszott szerepüket? Nem kényszerülünk-e tehát egy döntésre azzal kapcsolatban, hogy mit adjunk fel: a lehetséges világgal mint nélkülözhetetlen filozófiai fogalommal kapcsolatos meggyőződésünket, vagy azt a meggyőződést, hogy a nem-aktualizált lehetséges világokat nem tekinthetjük konkrét entitásoknak, mivel úgy véljük, hogy csak az aktuális lehet valami konkrét?

A lehetséges világokkal kapcsolatos kérdés azonban egészen más módon is felvethető. Magától értetődő módon a *lehetséges* világok fogalma *modális*, illetve a modalitást értelmező fogalom. Azt ma már senki sem vitatná, hogy a modalitásnak és a modális fogalmaknak alapvető szerepe van a filozófiában, ezen belül is elsősorban a metafizikában. De annak belátása, hogy számos olyan filozófiai

kontextus van, amelyben nélkülözhetetlen a modális fogalmak használata – ahogyan egyébként a tudományban és a köznapi gondolkodásban is az –, önmagában nem bizonyítja, hogy a modális gondolkodás legjobb módja, nem is beszélve arról, hogy univerzális eszköze, a lehetséges világokra történő hivatkozás kell hogy legyen.

A továbbiakban amellet fogok érvelni, hogy valójában nem is az. Természetesen nem egy a filozófiában mára bevettnek tekinthető szóhasználatot akarok korlátozni, ez felesleges és nevetséges is volna. Időnként hivatkozhatunk lehetséges világokra az érveinkben, és vannak olyan kontextusok, mint például a klasszikus modális szemantika, amikor ez a hivatkozás nem is küszöbölhető ki. Amit én állítok, az az, hogy a legtöbb filozófiai kontextusban a világok fogalma önmagában nem segíti elő a modalitás, különösképp a *de re* értelemben vett (metafizikai) modalitás filozófiai elemzését. Ezért a létükre vonatkozó kérdés kapcsán nem hivatkozhatunk arra, hogy nélkülözhetetlenek a filozófiai magyarázatokban.

Ezzel szemben, és talán sokkal vitathatóbb módon, azt is állítom, hogy szigorú ontológiai értelemben a lehetséges világok Lewis-féle értelmezése a lehetséges világok egyetlen érdekes fogalma. Annak a kérdésnek ugyanis, hogy okunk van-e feltételezni a nem aktualizált világok létezését, akkor is lehet jelentősége, ha a lehetséges világokat mint feltételezett konkrét entitásokat nem a *de re* lehetőségek vagy általában a modalitások természetének magyarázata szempontjából vizsgáljuk, hanem egy tudományos elmélet részeként. Utóbbi esetben a lehetséges világok létét pontosan akkor és azért lehet okunk feltételezni, amiért feltételezhetjük a bozonok, fermionok, mezők vagy az ősrobbanás elmefüggetlen létezését, ha a legjobb tudományos elméletünk tételezi azt.

Természetesen érvelhet valaki amellet, hogy a bozonok, fermionok, mezők vagy az ősrobbanás pusztán „elméleti terminusok”, amelyek nem utalnak elmefüggetlen létezőkre. Miután azonban az „elméleti tulajdonságokkal” kapcsolatos antirealizmus – ami egyébként számomra egy nehezen védhető filozófiai felfogásnak tűnik – körüli vita kívül esik e tanulmány keretein, a lehetséges világok természetével kapcsolatos második tézisem gyengébb formában is megfogalmazható. Eszerint, ha elfogadjuk a tudományos elméletekkel kapcsolatos realizmust, és a legjobb tudományos elméletünk (legjobb értelmezése) tételez ilyen világokat, akkor *azok pontosan olyan konkrét entitások*, mint a bozonok, fermionok, mezők vagy az ősrobbanás.

Ha így áll a dolog, akkor a lehetséges világok természetének és létezésének kérdését nem a *de re* modális igazságok magyarázata szempontjából kell vizsgálnunk, hanem bizonyos fizikai elméletek következményeként. Én magam úgy vélem, hogy ez a lehetséges világok létre és természetére vonatkozó igazán érdekes kérdés. Ámde, tézisem természeténél fogva, mindez csak egy meghatározott tudományos elmélet keretében dolgozható ki részletesen, ami jelen írásnak nem célja (és amúgy is meghaladná a szerző kompetenciáját). A tanulmány be-

fejező részében ezért csak annyit igyekszem röviden érzékeltetni, hogy milyen kérdések merülhetnek fel ebben a keretben a lehetséges világok és az aktualitás fogalmával kapcsolatban.

II. A LEHETSÉGES VILÁG FÖLFEDEZÉSE

A lehetséges világok fogalma, szemben a lehetőség fogalmával, aminek nyilván vannak köznyelvi megfelelői és egyszerű grammatikai kifejezései (mint amilyen a ható igeképző vagy egyes segédigék), filozófiai szakterminus. A kifejezés maga Leibniztól származik. Mint azonban erre a későbbiek során visszatérek, a fogalom egész más szerepet játszott Leibniz metafizikájában, mint a kortárs filozófiában. Azaz bevezetésével Leibniz más filozófiai kérdéseket akart megválaszolni, mint amire manapság a kortárs filozófusok használják a világok fogalmát.

Ami az utóbbit illeti, annak eredete közvetlenül a modális szemantikához kapcsolódik, annak is szigorú, formális változatához. Bebizonyosodott ugyanis, hogy ha a lehetőségeket kifejező állításokhoz a maximális és konzisztens proposíciók *összességét* társítjuk – amiket Carnap eredetileg állapotleírásoknak (*state description*) nevezett –, akkor egy igen jó elemzést tudunk adni azokról a modális kifejezéseket tartalmazó *következtetésekről*, amelyeknek formális-szintaktikai tulajdonságait a korábbi elméletek már részben azonosították.¹

Az is kiderült továbbá, hogy ez a szemantikai eszköz oly módon is gazdagítható, hogy segítségével nemcsak a kijelentéslogika keretében tudjuk formálisan reprezentálni a modális következtetéseket, hanem mindezt össze tudjuk kapcsolni a predikátumlogika rendszerével is. Ezekben az esetekben a teljes állapotleírásokat tekinthetjük „világoknak”, amennyiben logikánkban már nemcsak proposíciókra, hanem individuumokra (illetve azok neveire) és tulajdonságokra (illetve az azokat kifejező predikátumokra) is hivatkoznunk kell. Ezek bizonyos összességeit tekinthetjük egy „lehetséges világnak” is.

Fontos azonban látni, hogy ebben a kontextusban a „világ” épp úgy tekinthető egy pusztán formális szemantikai entitásnak, ahogyan az individuumot is tekinthetjük egy névnek, a predikátumot pedig egy függvénynek; utóbbiak olyan szemantikai eszközök a nyelv formális reprezentálására, amelyekről nem kell feltételeznünk, hogy az elme tevékenységétől függetlenül is létező entitások. A lehetséges világok ontológiai értelmezése akkor vált igazi problémává, amikor a filozófusok a világ fogalmát nemcsak a modális *következtetések* formális tulajdonságainak értelmezéséhez hívták segítségül, hanem olyankor is, amikor egyes *de re* modális kijelentések igazságát próbálták megérteni, és ezáltal általában a lehetőségekről való gondolkodást megalapozni.

¹ Vö. Carnap 1947.

Ennek a szemléletváltásnak máig legjobb összefoglalását David Lewis egy korai, a kontrafaktuálisok logikájáról írott munkájában találhatjuk.

Meggyőződésem, hogy vannak más lehetséges világok, nemcsak az, amiben történetesen élünk. Ha valaki egy érvet is szeretne, hát íme: aligha vitatná bárki is, hogy a dolgok másképp is lehetnek volna, mint ahogyan éppen vannak. Meg vagyok győződve róla, ahogy mindenki más is, hogy számtalan mód van arra, hogy a dolgok másképp álljanak. De mit jelent ez valójában? A köznyelv lehetővé teszi, hogy így fogalmazzunk: a dolgok sok más módon is állhatnának, mint ahogyan éppen állnak. *Első látásra kitűnik, hogy ez a mondat egy egzisztenciális kvantifikáció.* Azt állítjuk, hogy számtalan entitás létezik, amely megfelel a következő leírásnak: „az, ahogy a dolgok lehetnek volna.” Amiről pedig meg vagyok győződve, annak megengedhető átfogalmazásairól is meg vagyok győződve. Ha szó szerint vesszük tehát, meg vagyok győződve azoknak az entitásoknak a létéről, amelyeket talán úgy nevezhetnénk, „az ahogyan a dolgok lehetnek volna”. A magam részéről inkább „lehetséges világoknak” nevezem őket. (Lewis 1973. 83, saját kiemelésem; korábbi hivatkozásom alapján idézem, ld. Huoranszki 2001. 153–154.)

Lewis alapvető gondolata világos: amikor lehetőségekről beszélünk, *valójában* lehetséges világok felett kvantifikálunk. Nem pusztán arról van szó, hogy a lehetséges világok segítségével egy jó formális modellt adhatunk a helyes modális következtetésekről, hanem arról is, hogy amikor azt mondjuk, Napóleon győzhetett volna Waterloonál, akkor valójában azt a gondolatot akarjuk kifejezni, hogy van egy olyan, az aktuálistól különböző *világ*, amelyben Napóleon megnyeri a csatát. A lehetséges világ nem pusztán egy formális eszköz, hanem azt is kifejezi, ahogyan a modalitásokról, és ezen belül is elsősorban a lehetőségekről valójában gondolkodunk.

Ezek után már csak annyit kell tennünk, hogy elfogadjuk a Quine által népszerűsített feltevést szemantika és ontológia kapcsolatáról: ami felett lehet kvantifikálni, az létezik is. Ezzel rögvest el is köteleztük magunkat a lehetséges világok létevel kapcsolatos realizmus valamely formája mellett. További kérdés persze, hogy miképpen léteznek ezek a világok; pontosabban – ha feltételezzük, hogy létezni csak egyféleképp lehet –, hogy ontológiai értelemben milyen típusú entitás a lehetséges világ: absztrakt, mint a matematikus édenkertjét benépesítő halmazok, vagy konkrét, mint a fizikus által tanulmányozott materiális világ?²

Lewis, mint közismert, abból indul ki, hogy ha létezik legalább egy lehetséges világ, amiről tudásunk van, akkor az az a konkrét téridőbeli egység, amiben

² A korai vitákról lásd a Loux által összeválogatott klasszikus tanulmányokat, Loux 1979. A lehetséges világok természetével kapcsolatos elméletekről és a későbbi vitákról jó összefoglalást ad Divers 2002.

a körülöttünk zajló események történnek, és amiben a tárgyak, események és tények közötti viszonyok fennállnak, tehát az aktuális világ. A nem-aktualizált lehetséges világokat ezért úgy kell felfognunk, mint amik lényegi természetüket tekintve az aktuális világhoz hasonlóak.

Az aktualitás e felfogás szerint nem a lehetséges tények, események, dolgok valamely *tulajdonsága*. Azt, hogy valami aktuális, az indexikus kifejezések mintájára kell értelmeznünk, ami nem von maga után ontológiai kitüntetettséget. Ahogyan nem lesz más típusú létező valami attól, hogy *itt* van, *hozzánk* közel, és nem a világegyetem egy távoli pontján, az aktuális világ sem lesz ontológiai értelemben kitüntetett pusztán azért, hogy ez a mi világunk. Az aktuális világ csak annyiban különleges, amennyiben a mi kutyánk kölyke: ez a *mi* világunk, nem másoké. Arra a kérdésre, hogy mi vagy mi lehet, a jelentősége az „aktuális” ezen indexikus értelmezésének a világok kapcsán, a tanulmány végén még visszatérek.

A következőkben amellet fogok érvelni, hogy valójában nem a világok terminusaiban gondolkodunk a modalitásokról. Nem azért, mert az aktualitásnak kitüntetett szerepet kellene tulajdonítanunk, vagy mert őszintén senki sem képes elhinni, hogy létezik végtelen számú az aktuálistól ontológiai értelemben elkülönült világ. Én például el tudom hinni. Vannak ennél sokkal rejtélyesebb dolgok a világban – a szimultaneitás relativitása, a nemlokálitás vagy a hullámfüggvény összeomlása; vagy hogy az életet nem tudatos tervezés hozta létre –, amiket sokkal nehezebb megérteni, mint azt, hogy létezhetnek más világok is, és mégis hajlamosak vagyunk rá, hogy igazságukat elfogadjuk.

Az én problémám a lehetséges világokkal nem a létezésük feltételezése, hanem az, hogy mi a racionális alapunk arra, hogy bevezessük őket, vagy ha úgy tetszik, hogy „ontológiailag elkötelezzük magunkat” a létezésük mellett. Véleményem szerint ugyanis a viszony a világok tételezése és a modalitás magyarázata között épp az ellenkezője annak, mint amit Lewis állít. A világokat a legkevésbé sem feltételezzük olyankor, amikor modalitásokról beszélünk és nem is segítenek bennünket annak megértésében, mikor mi és miért lehetséges. Épp ellenkezőleg, valamely a tételezésüket logikailag megelőző elmélettel kell igazolnunk, hogy a lehetséges individuumok, események, tények mellett a lehetséges *világok*nak is létezniük kell.

Valójában a Lewis által említett állítólagos szemantikai egyenértékűség nem a modalitásokról alkotott köznyelvi beszédmód pontosabbá tétele, hanem egy filozófiai hagyomány elfogadásának következménye. E filozófiai hagyomány, amelynek eredete részben Hume-ra, de leginkább Kantra vezethető vissza, a szükségszerűség fogalmát összeköti a kivétel nélküli általánossággal.³ Kant szá-

³ Erről az összefüggésről részletesebben vö. Huoranszki 2001. 124–139. Megjegyzendő, hogy a szükségszerűség kivétel nélküli általánossághoz kapcsolásának talán vannak arisztotelészi gyökerei is. Legalábbis emellett érvel néhány filozófiatörténész, vö. például Hintikka 1973.

mára például egy természeti törvény – ahogyan Hume számára valamely oksági viszony – egy olyan általánosítás, amely alól nincs, és ami fontosabb, *nem is lehet* kivétel; és ezért és ebben az értelemben, szükségszerű is (illetve Hume esetében: szükségszerű kellene hogy legyen, ha létezne dolgok közti valós oksági kapcsolat).

Ha azonban ily módon a szükségszerűséget a kivétel nélküli általánosság segítségével értelmezzük, hogyan értelmezhetjük az esszenciális tulajdonságokat kifejező, de individuumoknak tulajdonított állításokat? Mi teszi szükségszerűvé, hogy Szókratész ember? Ebben a filozófiai keretben erre úgy kaphatunk választ, ha Szókratészt is valamilyen értelemben „univerzalizálhatónak” tekintjük. A mi világunkban persze Szókratészből csak egy van – éppen ezért individuum –, de feltételezhetjük vagy azt, hogy más világokban vannak más Szókratészek, vagy azt, hogy az egyetlen Szókratész sok világ lakója is lehet. Ezért amikor azt állítjuk, Szókratész szükségképpen ember, valójában világok felett kvantifikálunk. Amit mondani akarunk, az az, hogy minden olyan lehetséges világban, amelyben létezik valaki, aki Szókratész (vagy létezik *egy* Szókratész; ez a különbség, bár más tekintetben fontos, most nem foglalkoztat bennünket), Szókratész ember.

Az, hogy valójában *nem* ezt állítjuk, tehát hogy az esszenciális tulajdonságokat kifejező mondatok nem fordíthatók le világok feletti kvantifikációkra, ma már széles körben elfogadott vélemény. Sajnos azonban a kvantifikáción alapuló elmélet kritikáját gyakran úgy fogalmazzák meg, hogy egyben azt is állítják: az esszencia nem modális fogalom.⁴ Ez azonban rendkívül félrevezető állítás. Mint később látni fogjuk, az esszencia hagyományosan az egyik alapvető modális fogalom. A kérdés nem az, hogy az esszencia modális fogalom-e, hanem az, hogy a modalitás helyesen értelmezhető-e a világok feletti kvantifikáció segítségével.

III. MIRE JÓK A LEHETSÉGES VILÁGOK?

Engem azonban most nem a szükségszerűség, hanem a lehetőség értelmezése érdekel elsősorban, pontosabban az a kérdés, hogy milyen értelemben tekinthetjük a lehetséges világokat a *de re* lehetőségek alapjának és nem pusztán egy technikai fogalomnak a formális szemantika eszköztárában. Az ezzel kapcsolatos kétségeim kifejtését annak bemutatásával kezdem, hogy míg a modális kijelentérendszer és következtetések konzisztenciájának vizsgálata során hasznos lehet a „lehetséges világra” hivatkozni, a modalitásokat érintő filozófiai – valamint köznap és tudományos – vitákban a lehetséges világokra történő hivatko-

⁴ Mind a számomra vitathatatlanul igaznak tűnő belátásért, mind az érzésem szerint félrevezető szóhasználatért Kit Fine ma már klasszikus, nagy hatású tanulmánya a felelős (vö. Fine 1994).

zás egyáltalán nem járul hozzá a vitatott álláspontok tisztázásához, nem is beszélve a problémák megoldásáról.⁵

Példaként tekintsünk egy hagyományos filozófiai vitát, ami közvetlenül érinti a lehetőségeket. Tegyük fel, hogy egy filozófus szerint a (fizikai vagy nomologikus) determinizmus igazságából az következik, hogy a jelenből tekintve csakis „egyetlen jövő” lehetséges, míg a determinizmus tagadása összeegyeztethető azzal, hogy a jelenből tekintve több, alternatív jövő is lehetséges („jövő” alatt értve a jövőbeli események és tények teljes osztályát). Az úgynevezett „nyitott jövő” mellett érvelő filozófus ezért azt fogja állítani, hogy amennyiben a nomologikus determinizmus az aktuális világban hamis, akkor minden pillanatban számos egymással logikailag összeegyeztethetetlen jövő lehetséges, attól függően például, hogy miképp döntünk (más, pusztán fizikai faktorok is szerepet játszhatnak ebben, de a jelen vita szempontjából ez egyre megy).

Filozófusunk azonban találkozik egy másik jól képzett és történetileg művelt kollegával, a fatalistával. A fatalista kétkedéssel fogadja a nyitott jövő elképzelését, mivel szerinte *akkor is* csak egy jövő lehetséges, ha a determinizmus hamis. Erre különböző érveket is felhozhat –amilyenek például a jövőre vonatkozó állítások igazságértékével kapcsolatos jól ismert érvek –, de ez most nem lényeges számunkra. A lényeg, hogy szerinte a világ jövője csak úgy alakulhat, ahogy *aktuálisan* alakulni fog, függetlenül a fizikai vagy a természeti törvények jellegétől.

Filozófusunk erre azt válaszolja, hogy ha a determinizmus hamis, akkor definíció szerint több olyan lehetséges világnak is léteznie kell, amelyek története egy adott időpontig megegyezik a miénkkel, de ettől a ponttól kezdve különbözik az aktuálistól. Ámde erre a fatalista természetesen azt fogja válaszolni, hogy *nincsenek ilyen lehetséges világok*. És ezen a ponton válik számunkra a vita érdekessé. A nyitott jövő mellett érvelő filozófus ugyanis ebből arra próbál következtetni, hogy a fatalista érve azon alapul, hogy tagadja: léteznek nem-aktualizált lehetséges világok. A fatalizmusból ezek szerint annak kellene következnie, hogy *csak az a világ* létezik, ami aktuális. A nyitott jövő és a fatalizmus közti vita pedig a lehetséges világok létéről szól.

Én azonban arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy bár a fatalista állíthat valami ilyesmit is, egyáltalában nem *kell*, hogy ezt állítsa. Érvelhet úgy is, hogy elismeri, számos más, nem-aktualizált lehetséges világ létezik. Ezek közül azonban *mindegyik* olyan, hogy amennyiben története megegyezik a miénkkel egy adott pillanatig (és ez természetesen igaz lesz minden a jelenben múltbeli pillanatra is), akkor a jövőbeli történetük is megegyezik, függetlenül attól, hogy mit gondolunk a fizikai determinizmusról.

⁵ Ez a gondolat egyébként szintén nem eredeti vagy példátlan a modern metafizikában, hiszen úgy tűnik, már Kripke is hasonló módon vélekedett, bár ezt követői gyakran figyelmen kívül hagyják (vö. Kripke 2007. 27–29).

Ekkor érkezünk el a döntő kérdésig: Vajon *miért csak* ilyen világok léteznek? Miért nem létezhetnek olyan világok, amelyek története egy adott időpontig megegyezik, utána azonban eltér? Ezt a kérdést most nem fogom megválaszolni, bár a fatalizmus és az aktualitás fogalmának viszonyára a későbbiekben még röviden visszatérek. Ami ebből a vitából számunkra ezen a ponton fontos, az az, hogy láthatjuk: a lehetséges világokra történő hivatkozás *önmagában* semmit nem ad hozzá a vitához.

Ha kedvünk tartja, használhatjuk a lehetséges világok nyelvét, de a modális igazságok vagy a modalitásokat is érintő igazságokkal kapcsolatos problémák megértését, az érvelés formális konzisztenciáján túl, ez nem fogja eldönteni. A lehetséges világ nem a filozófus édenkertje (ha ilyesmi egyáltalán létezik a fentebb idézett kellőképpen metaforikus hilberti értelemben). Sokkal inkább egy olyan fogalmi varázslat, aminek a segítségével igyekszünk kihúzni egy lehetséges nyulat az aktuális kalapból.

Tegyük fel, hogy a nyitott jövő mellett elkötelezett filozófus a következőképp próbál érvelni. A lehetséges világokat végső soron olyan lehetőségekkel kapcsolatban használjuk, amelyek az aktualitásból indulnak ugyan ki, de különböznek is tőle. Ha azt állítjuk, hogy minden lehetséges világ pusztán az aktuális „mása”, azaz *minden* tekintetben meg kell hogy egyezzen az aktuális világgal és így annak pusztá „duplikátuma”, akkor felesleges lehetséges világokról beszélni. Egy Occam borotvája jellegű érveléssel azt mondhatnánk, ez csak az aktualitás szükségtelen megsokszorozódását jelentené.

Ezért ha a fatalista tagadja, hogy a világ jövője, függetlenül a fizikai determinizmus igaz vagy hamis voltától, lehetne más is, mint ami aktuálisan, akkor valójában értelmetlen azt állítania, hogy léteznek nem aktualizált lehetséges világok. Ezzel a fatalista csak feleslegesen szaporítaná a létezők számát. Ha így okoskodunk, akkor a fatalizmus elfogadását egyenértékűnek kell tekintenünk azzal az állítással, hogy nincsenek az aktuálistól különböző lehetséges világok. Ekkor viszont semmi alapunk sincs arra, hogy lehetséges világokról beszéljünk.

A probléma ezzel az érveléssel az, hogy ha elfogadjuk, akkor egyben tagadjuk azt is, hogy a lehetséges világok fogalma használható számos olyan kontextusban, amelyben hívei bizonyosan alkalmazni szeretnék. A test-lélek probléma kapcsán például gyakran szokás a fizikalista álláspontot a következőképp jellemezni: amennyiben a fizikalizmus igaz, nincs két olyan világ, amely a benne instanciálódott fizikai tulajdonságok tekintetében egymás tökéletes másolata, de valami más tekintetben, például a mentális tulajdonságok instanciálódása tekintetében, különbözik.⁶ Fel kell tehát tételeznünk, hogy vannak olyan numerikusan különböző világok, amelyek egymás tökéletes másai *simpliciter*. Ugyanez igaz a természeti törvények „hume-iánus” elemzésére, ami szerint nem létezik

⁶ Vö. David Lewis később is sokak által használt jellemzését a materializmussal mint fizikalizmussal kapcsolatban (Lewis 1983/1999. 33–39). Lásd továbbá Huoranszki 2023. 59.

két olyan világ, amelyik a téridő egyes pontjain instanciált fizikai tulajdonságok tekintetében egymás tökéletes másolatai, de bennük a természeti törvények különböznek.⁷

Ezekben az esetekben olyan numerikusan különböző világokra kell hivatkoznunk, amelyek egymás tökéletes másai *simpliciter*. Általában számos olyan ontológiai függést kifejező reláció van, amelynek jellemzéséhez elengedhetetlen az ilyen világokra történő hivatkozás, beleértve a nomológikus determinizmus néhány divatos értelmezését is. És pontosan ez az, aminek elfogadását válaszában a fatalista is feltételezi. A fatalista érv támogatója tehát nem állít abszurditást akkor, amikor megengedi az aktuális világ tökéletes, de nem aktualizált másolatainak létét.

Ez ellen lehetne vetni, hogy az ontológiai kapcsolat megértéséhez valójában nincs szükség a minőségileg tökéletesen azonos, de numerikusan különböző lehetséges világokra, miután feltételezhetjük, hogy minden világ önmaga tökéletes duplikátuma is egyben; illetve feltételezhetjük, hogy az ontológiai kapcsolat a lehetséges világokra történő utalás nélkül is értelmezhető, például a szuperveniencia valamely, a lehetséges világok feletti kvantifikációtól független értelmezésével.⁸ Azonban ezek az ellenvetések aligha perdöntőnek.

Először is, számomra egyáltalán nem tűnik meggyőzőnek az a feltevés, hogy a „duplikátumnak lenni” értelmezhető reflexív relációként is. Ha a reláció reflexív, akkor minden egyben önmaga duplikátuma is. Ezért például Szókratész duplikátumának pontosan ugyanazt a téridőbeli pozíciót kell elfoglalnia, amelyet Szókratésznek. Miután ennek a duplikátumnak is lesz egy duplikátuma – miért is ne lehetne, ha minden önmaga duplikátuma is egyben –, akkor Szókratész duplikátumának duplikátuma is pontosan ott lesz, ahol éppen Szókratész van. A téridő bármely régiójában tehát végtelen számú, kvalitatíve megkülönböztethetetlen individuum van jelen.

Nem állítom, hogy ez lehetetlen, de azt igen, hogy a feltételezés implauzibilis, és nem világos, miért lenne egy így értelmezett duplikáció-relációra egyáltalán szükségünk. Ahhoz például, hogy megértsük a fizikai és mentális tulajdonságok közti metafizikai viszonyt, az effajta különös duplikátumok biztosan nem elégségesek. Gondoljunk például egy olyan világra, ahol *egyegyértelmű*, de *kontingens* korreláció áll fenn a fizikai és a mentális tulajdonságok között. Ebben a világban a fizikalizmus hamis, de persze igaz lesz, hogy önmagában mint „duplikátumban” a fizikai tulajdonságok eloszlása meghatározza a mentális tulajdonságok eloszlását. És mindez nemcsak a mentális tulajdonságokra igaz, hanem szinte bármely emergens tulajdonságra is.

⁷ Vö. Loewer 1996.

⁸ Érdemes azonban megjegyezni, hogy Lewis – és később számos más követője – egy ilyen értelmezést nem tart lehetségesnek (vö. Lewis 1986. 15–17).

Tanulmányunk témája szempontjából azonban mindennél sokkal fontosabb, hogy *ha* ezek az ellenvetések helytállóak, az önmagában erős érv amellet, hogy semmi szükség a lehetséges világokra a modális kapcsolatok megértésekor. Éppen elég az aktuális világra és az *abban a tulajdonságok közt fennálló* logikai vagy metafizika kapcsolatokra utalni. A minőségileg megkülönböztethetetlen világok létének tagadása ezért aligha szolgálhat érvként amellet, hogy bármi okunk is lenne a lehetőségekről vagy a szükségszerűségről a lehetséges világok segítségével érvelni. Épp ellenkezőleg, azt mutatja meg, hogy a lehetséges világokra történő hivatkozás *felesleges* a modális kapcsolatok megértéséhez.

Visszatérve a fatalizmus kérdésére, mindebből természetesen a legkevésbé sem következik, hogy a fatalista nézeteit el kellene fogadnunk. De ez a példa rávilágít arra, hogy a lehetőségekkel kapcsolatos vitában a lehetséges világokra történő utalás *önmagában* nem használható érvként. A kérdés mindig az, hogy milyen világok létezhetnek, az erre adott válasz pedig valami a világok feletti kvantifikációnál alapvetőbb modális megfontoláson kell hogy nyugodjék. A lehetséges világokra történő hivatkozás – a modális következtetések pusztán formális kontextusán túl – érveinkhez nem tesz hozzá semmit. Ezért ezen az alapon nincs okunk létezésüket bármilyen értelemben is elfogadni.

IV. OLCÓSÓ LEHETŐSÉGEK: HUME KONTRA KORTÁRS HUME-IÁNUSOK

Mint láttuk, a lehetséges világok feltételezéséhez részben az vezetett, hogy a filozófusok egy ponton a szükségszerűséget az univerzális, kivétel nélküli általánosítással kötötték össze. Az az elképzelés azonban, hogy a lehetőségeket végső soron a világok fogalma segítségével kell értelmeznünk, érzésem szerint abból az implicit feltevésből következik, hogy a lehetőségeket filozófiai értelemben olesón kapjuk. Ezalatt azt értem, hogy a lokalizált lehetőségeknek – például, hogy most lehetnék a Holdon is; vagy hogy létezhetnek egyszarvúak vagy olyan macskák, akik tudnak zongorázni – a konzisztencián, tehát az összes többi lokalizált lehetőséggel való összeegyeztethetőségén túl nincs *metafizikai* korlátja. Egy dolog azonban elfogadni, hogy a világok fogalmát szabadon használhatjuk olyankor, amikor a konzisztenciát a nyelvi reprezentáció sajátosságaként értelmezzük; az viszont egy másik, hogy a kijelentéseken értelmezett és természeténél fogva *teljes* konzisztencia mint korlát *elégleges* lenne ahhoz, hogy megértsük, mikor és miért igazak egyes lokális vagy specifikus lehetőségekre vonatkozó állítások.

Annak a feltevésnek az eredete, hogy a lehetőségeket ebben az értelemben olesón kapjuk, tehát hogy a konzisztencia fogalma elégleges egy lehetőség létének elismeréséhez, Hume filozófiájában lelheto fel. Érdekes módon jó néhány kortárs filozófus, aki magát e tekintetben Hume követőjének tartja, bár visszaütatja Hume filozófiájának legalapvetőbb filozófiai téziseit, mégis kritika nél-

kül elfogadni látszik a kizárólag azokból adódó metafizikai következtetéseket. Érdeemes e helyzet paradox voltának a jelentőségére részletesebben is felhívni a figyelmet.

Hume filozófiájának közismert módon egyik központi tézise, hogy minden tényismeret alapja az okság, okokról azonban csak akkor beszélhetünk, ha feltételezzük, hogy a dolgok vagy események között létezik valamiféle szükségszerű kapcsolat. Elkülönült létezők között ellenben nem tételezhetünk ilyen kapcsolatokat.⁹ Ez a tézis persze semmitmondó abban az esetben, ha az „elkülönült” alatt azt értjük, hogy két tulajdonság, dolog vagy esemény nem kapcsolódik szükségszerűen egymáshoz. Ehhez azt is tudnunk kellene, mikor mondhatjuk azt, hogy két létező „elkülönült”. Hume ennek magyarázatára a karteziánus metafizikából kölcsönzött felfoghatósági érvet használja; bár, mint látni fogjuk, nem éppen karteziánus szellemben.

A karteziánus filozófiában, miután komplex érvek segítségével azonosítottuk az anyagi és lelki jellegű tulajdonságokat, majd bizonyos feltételezésekkel élünk ezen tulajdonságok hordozóinak tekintetében, arra a következtetésre *kell* jutnunk, hogy ezek egyikének létezése felfogható a másik nélkül is. Igaz, a felfoghatóság lesz az alapja test és lélek metafizikai értelemben vett *szükségszerű* elkülönültségének; de nem azért, mert *bárm*i, amit elképzelünk, az egyben létezhet is,¹⁰ hanem azért, mert bizonyos dolgok felfoghatósága vagy felfoghatatlansága bizonyos érvek és fogalmak logikai következménye.

A karteziánusok számára a mintát a matematikai gondolkodás szolgáltatja, nem a képzelet szabad szárnyalása. Nem az a kérdés, el tudjuk-e képzelni a négyszögesített kört, hanem az, hogy meg tudjuk-e szerkeszteni, ha adva van a négyszög és a kör fogalma és a hozzájuk kapcsolódó matematikai tulajdonságok. Hasonló módon, nem az a kérdés, hogy el tudjuk-e képzelni, hogy a lelki tulajdonságoknak materiális hordozója legyen – igen, el tudjuk képzelni –, hanem az, hogy létezhet-e olyan szükségszerű levezetés, amely képes kimutatni a lelki és fizikai szubsztanciák hordozóinak azonosságát. Descartes-nál a felfoghatósági érv annak bizonyítására szolgál, hogy nem létezik ilyen. A helyzet teljesen más például Spinoza esetében, ahol a felfoghatóság eleve a szükségszerűséget, nem pedig a lehetőséget alapozza meg.¹¹

Hume azonban a felfoghatóság mellett vagy ellen semmilyen érvet nem hoz fel: ha el tudjuk képzelni, hogy forró hó essen az égből hideg helyett, akkor ebből az következik, hogy a hó akár lehetne forró is (és nem lenne víz vagy gőz!).¹² Ennek oka Hume radikális empirizmusa, ami a térbeli tárgyakat és eseménye-

⁹ Vö. Hume 1973. 39 és 111–114.

¹⁰ Descartes ezt explicit módon tagadja, amikor úgy érvel, hogy bár világosan el tudjuk képzelni egy oroszlán fejét egy kecske testén, ebből nem következtethetünk arra, hogy létezik kimérák (vö. Descartes 1992. 51).

¹¹ „Mindaz, amit Isten hatalmában lévőként fogunk föl, szükségszerű.” (Spinoza 1997. 72.)

¹² A példa Hume sajátja (vö. Hume 1976. 53).

ket érzékelhető tulajdonságok együtteseivel *azonosítja*. Ezek a tulajdonságok egymástól függetlenül is felfoghatók: egy szín nem határoz meg egy hangot, egy alak nem határoz meg egy hőmérsékletet, egy íz nem határoz meg valamilyen súlyt. A különböző érzettípusokhoz tartozó „benyomások” – amelyek közül néhány különböző érzékszervekhez, mások ugyanazon érzékszerv által nyújtott különböző tulajdonságokhoz kapcsolódnak – nincsenek „szükségszerű kapcsolatban”. És miután a tárgyakat és a tárgyra vonatkozó eseményeket magukat csak efféle kapcsolatok összességéként tudjuk értelmezni, köztük sem állhat fenn szükségszerű kapcsolat. Innen a híres hume-iánus szlogen: bármi együtt járhat bármi mással.

Hume filozófiájában tehát, ahogyan az őt követő empirista hagyományban általában, az, hogy egy dolog (tény vagy esemény) egy másikkal szükségszerű kapcsolatban áll, igazolást, magyarázatot követel meg. *De azt, hogy egy esemény vagy tárgy lehetséges, nem kell igazolnunk*. Elegendő, hogy el tudjuk képzelni, hogy létezzék vagy megtörténjen.¹³

Nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy mindez mennyire különbözik a felfoghatóság eredeti, karteziánus elméletétől. Utóbbiban a felfoghatóság végső soron valamely szükségszerű igazság, nem pedig a lehetőségek alapja; és ami még ennél is fontosabb, a releváns értelemben „felfogni” valamit intellektuális, fogalmi tevékenység, nem a képzelőerő korlátozatlan használatának eredménye.

A hume-i elmélettel ugyanis van egy súlyos probléma. Egy dolog azt állítani, hogy el tudunk képzelni *valamit*; az viszont egy másik, hogy *tudjuk, mit* képzelünk el.¹⁴ Elképzelni valamit lehet tisztán érzéki típusú – bár nem közvetlenül az érzékek működésén alapuló – aktivitás; tudni azt, hogy mit képzelünk el, fogalmi tevékenységet feltételez. A lehetőségekről való *gondolkodás* nyilvánvalóan fogalmi tevékenység, nem egy pusztán érzéki állapot. És tagadhatatlan, hogy ennek a fogalmi tevékenységnek alapvető szerepet kell tulajdonítanunk a lehetséges világokkal történő érvelésben is.

Mint láttuk, a hume-i felfogásban az határozza meg a lehetőségeket, hogy melyik érzetet vagy képzetet tudjuk kombinálni melyik másikkal. Ez azonban nem elégséges ahhoz, hogy *tudjuk*, mi létezhet és mi nem. Létezhet-e forró hó? Hume válasza az lenne, hogy persze, létezhet, hiszen az égből érkező és hópehelyet „alkotó” szagtalan, bizonyos súlyú és alakú kristályszerkezet képzetét társíthatjuk a magas hőmérséklettel. Csakhogy, *pace* Hume, ez valójában nem ad választ arra a kérdésre, hogy létezhet-e forró hó.

A legtöbben ugyanis nem úgy vélekednénk, ha találkozoznánk egy efféle általunk elképzelt tárggyal, hogy az, amit észlelünk, valóban egy hópehely. Első

¹³ A felfoghatóság hume-i értelmezéséről vö. Kail 2007. 92–98.

¹⁴ E ponton érdemes Kantra utalni, aki megkülönbözteti a *képzelőerő* képességét, aminek segítségével a szemlélet által adott benyomásokból létrehozzuk az ismeret tárgyait, az *értelem-től*, aminek segítségével fogalmak alá rendeljük e tárgyakat. A modális gondolkodás nyilvánvaló módon ez utóbbi képesség gyakorlását feltételezi.

reakciónk inkább az lenne, hogy egy hópelyhez bizonyos tekintetben meglepően hasonló dolog. Az a kérdés merülne tehát fel bennünk, hogy amit észlelünk, az *valójában* hópely-e; miután tudni véljük, hogy az, amit mi „hónak” nevezünk, olyasvalami, ami magas hőmérsékleten elolvad. Hasonló a helyzet akkor is, amikor a forró hópelyhet csak elképzeljük. Az elképzelt hópely mint „intencionális tárgy” *pusztán* érzékelhető tulajdonságokon alapuló képzelet sohasem lesz elegendő ahhoz, hogy el tudjuk dönteni, valójában *mit* képzeltünk el.

Amikor elképzelem, hogy Párizs folyója nem a Szajna, hanem a Temze, akkor mit képzelek el: hogy a Temze Franciaországban folyik, vagy hogy Párizs Nagy-Britanniában van? Ha elképzelem, hogy egy aranyrög feloldódik a sósavban, akkor mit képzelek el? Hogy a sósav erősebb sav, mint valójában, és ezért oldja az aranyat? Vagy hogy az arany nem különbözik a réztől, és így oldható a sósavban? A példákat a végtelenségig lehetne sorjázni. A különböző érzettípusok tárgyakká és eseményekké történő összeillesztése *csak* a képzetek természetéről mond valamit. Ezen túl semmiféle lehetőséget nem alapoz meg, mert a lehetőségről való gondolkodás fogalmak használatát követeli meg, a képzetek pusztán társítása azonban sosem elegendő a releváns fogalmak tartalmának tisztázására.

Ami a kortárs „hume-iánus” metafizikát illeti, egy további probléma, hogy a legtöbb kortárs metafizikus az érzeteket és képzeteket nem tekinti olyan alapvető tulajdonságoknak, amelyek segítségével azonosítani tudnánk a lehetséges világokként értelmezett lehetőségeket. A világok alapvető tulajdonságai fizikai tulajdonságok: töltés, spin, charm, energia és hasonlók (vagy ezek „megvalósulásai”; erről majd később). Ezek a tulajdonságok nyilván nem lehetnek érzékiek. A sztenderd Lewis-féle értelmezés szerint az alapvető tulajdonságok a tér-idő egyes pontjain instanciálódnak,¹⁵ márpedig egy szigorú, matematikai értelemben vett *ponton* semmilyen tulajdonság sem érzékelhető.

De Lewis specifikus – és persze vitatható – elméleténél sokkal fontosabb, hogy általában az „anyag”, a szó metafizikai vagy alapvető fizikai értelmében, sosem azonos azzal, ami közvetlenül érzékelhető. Berkeley-nak ugyanis abban teljesen igaza van, hogy a fizikai/metafizikai értelemben vett anyag fogalma *absztrakt* fogalom, a filozófia kezdeti óta mindig is az volt.¹⁶ Pusztán potencia, ami felveszi a formát, geometriai fogalmakkal leírható kiterjedés, áthatolhatatlan és érzékelhetetlen test, pontszerű részecske vagy hullámfüggvény – akármilyen, nem a közvetlen észlelés tárgya.

Hogy ezek alapján mit és hogyan tudunk ellentmondás nélkül összetársítani, azt mindig egy elmélet határozza meg, nem a pusztán képzelet. Tehát, szemben

¹⁵ Vö. Lewis 1986b. ix–x, valamint Loewer 1996. Ebben az értelemben hume-iánus David Armstrong lehetséges világról adott „kombinatorikus” értelmezése is, még ha más fontos tekintetben különbözik is Lewis elméletétől (vö. Armstrong 1989 és 1997).

¹⁶ „*Philonusz*: Az anyag tehát, amely mellett még mindig kitarasz, úgy gondolom, intelligibilis valami, olyasmi, amit az ész fed fel, nem pedig az érzék. *Hülasz*: Igazad van.” (Berkeley 2006. 193.)

a „szabad képzettársítás” mítoszával, a fizika (vagy bármely más tudományos elmélet) nem egy a korlátlan lehetőségeken értelmezett korlát – ami szerint a mi világunkban bizonyos tulajdonságok bizonyos más tulajdonságokkal társulnak esetleges, bár talán törvények által szabályozott módon, míg más világokban másokkal –, hanem épp ellenkezőleg, mindig egy előzetes elmélet fogja meghatározni, hogy milyen tulajdonságokat társíthatunk milyen más tulajdonsággal. A lehetőségek a metafizikában, akár a szavak a szerelemben, nem jönnek könnyen.

Valójában tehát a lehetséges világok létének elfogadása esetében sem a világok feletti kvantifikáció segítségével értjük meg a metafizikai lehetőségeket, hanem annak vizsgálatával, hogy mi mivel egyeztethető össze. Az összeegyeztethetőség azonban nyilván maga is modális fogalom. Ezért azt az elképzelést, hogy ha bevezetjük a világok fogalmát, akkor valamilyen módon „redukáltuk” a lehetőségeket, el is felejtethetjük. Valójában, mint arra sokan rámutattak, Lewis elmélete nem redukálja semmire a lehetőségeket, és egészen bizonyosan nem „eliminálja” azokat a lehetséges világok fogalma segítségével.

Lewis és követői célja inkább az, hogy a lehetséges világok segítségével értelmezett modalitás használatával redukálni próbálják a nem fizikai – vagy nem alapvető, nem „tökéletesen természetes” – tulajdonságokat, az okság fogalmát, a természeti törvényeket, sőt magát a tulajdonság fogalmát is. A lehetséges világok fölötti kvantifikáció semmilyen értelemben sem teljesíti be Hume programját, amennyiben nem szabadít meg bennünket a modalitástól mint olyan alapvető metafizikai fogalomtól, amely nélkül a valóság szerkezete nem értelmezhető.

Mindez sokat elárul Hume eredeti programjának értelméről is. Láthattuk, hogy Hume a lehetőségeket korlátozó ellentmondást bizonyos érzetek összeegyeztethetlenségéből akarta levezetni. Csakhogy az érzetek összeegyeztethetlensége egy pusztán esetleges antropológiai adottság, aminek önmagában semmilyen következménye nincs a tekintetben, mi lehetséges vagy lehetetlen metafizikai értelemben.

Ez nyilvánvaló a térben reprezentált geometriai tulajdonságok esetében. Kétségtelen, hogy ugyanaz a geometriai alakzat nem lehet egyszerre kör és ellipszis, mivel a két típusú alakzat rendelkezik számos fogalmilag összeegyeztethetetlen tulajdonsággal. De ebből nem következik, hogy ugyanaz a tárgy ne *látszódná* bizonyos szögből körnek, egy más szögből ellipszisnek. Nem az *bizonyítja*, hogy a kör és az ellipszis két különböző tulajdonság, hogy különbözőnek látszanak – hiszen a szabályos ezerszög bizonyos távolságból nyilván körnek látszik –, hanem az, hogy a geometriai alakzatok releváns tulajdonságai logikailag lehetlenné teszik, hogy ugyanaz a tárgy ugyanabban az időben instanciálja őket.

De mi a helyzet, kérdezhetné valaki, az olyan tulajdonságokkal, amilyenek például a színek? Nem állíthatjuk-e, hogy „Ugyanaz a felület nem lehet egyszerre zöld és vörös”? Vajon erre nem alapozható-e „ellentmondás”, és ezáltal az érzékelés és a hozzá kapcsolódó képzelet nem korlátozhatja-e a lehetőségeket?

A legkevésbé sem. Számos olyan meghatározó (*determinable*) érzékelhető tulajdonság van, amelynek különböző meghatározott (*determinate*) instanciáit egyszerre érzékelhetjük. Ez teszi lehetővé többek között a szimfonikus zenét vagy az ázsiai konyhát. A hangok vagy az ízek harmóniája feltételezi, hogy képesek vagyunk ugyanazon időpontban különböző meghatározott hangokat és ízeket egyszerre érzékelni. A színek esetében kétségtelenül más a helyzet, de ennek oka kizárólag az a teljesen esetleges tény, hogy vizuális érzékelésünk hogyan működik.

Newton óta tudjuk, hogy az, ami fehérnek látszik, egyszerre sok különböző színből áll össze, ahogyan azt is tudjuk, hogy ha két színt (additív módon) keverünk, egy harmadik monokróm színt kaphatunk. De az összetevők nyilván „nem vesznek el”. Ebből mindenekelőtt az következik, hogy a „szín” fizikában releváns fogalma nem fenomenális fogalom, mert bizonyos színek „jelen lehetnek” a fényben anélkül, hogy láthatók lennének.¹⁷ De ami lényegesebb, minden további nélkül *fel tudjuk fogni*, hogy létezzék olyan lény, amely egyszerre érzékeli a színek összetevőit valahogy úgy, ahogyan mi érzékeljük például az egyes hangokat a harmóniákban. Az tehát, hogy miként érzékeljük a világot, *fiziológiai* értelemben teljesen véletlenszerű adottság.

Következésképp a „fenomenális összeegyeztethetlenségből” önmagában nem következik sem fizikai, sem metafizikai ellentmondás, amennyiben elismerjük, hogy minden fenomén egy csakis értelmileg-*fogalmilag* megragadható *fiziológiai alapot* feltételez. Ezt pedig a kortárs elméletek egyike sem tagadná. Ezért aztán – különösképp, ha elméletünk még materialista, netán fizikalista is kíván lenni – a felfoghatóságot absztrakt, komplex, karteziánus módon vagyunk kénytelenek értelmezni.

A „bármilyen összeegyeztethető bármilyen mással” olcsó elve ezért nem fog segíteni bennünket annak megértésében, mi lehetséges és mi nem. A piros hó vagy a sósavban oldódó arany talán csak a fogalmakkal való visszaélés, éppúgy, ahogy egy olyan régió képzete a térben, amely egyszerre pozitív és negatív töltésű is.¹⁸ Talán el tudunk képzelni egy olyan szituációt, amikor valami, ami *úgy néz ki*, mint egy biológiai értelemben vett számár, értelmes rendben fonémákat bocsájt ki magából, de ez nem bizonyítja, hogy létezik olyan világ, amelyben a szamarak beszélnek.

Valamit persze szinte mindig el tudunk képzelni, de a filozófiailag érdekes kérdés az, hogy *mit*. A lehetőségek kérdése ez utóbbira, nem az előbbire vonatkozik, miután a felfoghatóság a filozófiában nem önmaga lehetősége szempontjából érdekes, azaz nem egyszerűen a képzelőerőnket kívánjuk tesztelni vele, hanem valami valóságosra – még ha nem is aktuálisra – igyekszünk következtet-

¹⁷ Vö. Hamou 2014. 72–73.

¹⁸ Bár Lewis számára még ez utóbbi is bizonytalannak tűnik (lásd 1986a. 91).

ni a segítségével. Az olcsó hume-i lehetőségek ezért a modalitás szempontjából többnyire érdektelenek.

Miért releváns ez Lewis és sok más kortárs hume-iánus esetében? Hiszen, mint láttuk, a kortárs hume-iánusok nem állítják, hogy az elképzelhetőség önmagában bizonyítéka lehetne a lehetőségnek. David Lewis például, némileg paradox módon, miután a sárkányok és egyszarvúak példáját használva mutatja be, mit is jelent szerinte a lehetőségek teljessége, közli, hogy a képzelet rossz tanácsadó a lehetőségek ügyében (Lewis 1986. 90). Igaz, ezt pusztán az elképzelhető, de bizonyíthatóan hamis, matematikai igazságok kapcsán említi. Csakhogy mint láttuk, érvei minden további nélkül kiterjeszthetők más individuumokra és tulajdonságaikra is, beleértve a sárkányokat, unikornisokat és beszélő szamarakat. Egy jelenség bizonyos típusú leírása, fogalmi megragadása megmutathatja, hogy amit lehetetlennek képzeltünk, az valójában lehetséges; és fordítva, hogy amit lehetségesnek képzeltünk, az valójában lehetetlen.

A hume-iánusok hume-ianizmusa ezért kimerülni látszik annak pusztá feltételezésében, hogy „elkülönült létezők közt nincs szükségszerű kapcsolat” abban az értelemben, hogy különböző helyeken különböző dolgok lehetnek vagy történhetnek meg, amiket olyan tulajdonságok kombinációi alkotnak, amelyek között állítólag nem lehet szükségszerű kapcsolat. De Lewis élete végén őszintén elismeri, hogy fogalmunk sincs, *és nem is lehet* arról – Locke szóhasználatát idézve, „gyógyíthatatlanul tudatlanok vagyunk” azzal kapcsolatban –, hogy voltaképp mik is ezek a tulajdonságok.¹⁹

Gondoljuk csak végig ennek az egész történetnek a logikáját! Előbb Hume, arra hivatkozva, hogy mit tudunk elképzelni és mit nem, igazolva látja azt a *metafizikai* tézist, hogy a természetben található tulajdonságok nem alapozhatnak meg szükségszerűséget, mivel bármi, amit el tudunk képzelni, az metafizikai értelemben is lehetséges kell hogy legyen. A hume-iánus filozófusnak, aki melleleg fizikalista és materialista, el kell ismernie, hogy az, mit tudunk *elképzelni*, önmagában nem alapozhat meg semmit, mivel a képzelet működését végső soron fizikai tulajdonságoknak kell meghatározniuk. Igen ám, de a fizikai tulajdonságok instanciálódása *nem* független egymástól, hiszen ezeket *kizárólag* a fizikai törvényekben betöltött szerepük segítségével azonosíthatjuk, amik pedig éppen azt határozzák meg, hogy hol, mikor *és milyen* fizikai tulajdonság instanciálódhat milyen más fizikai tulajdonsággal együtt a téridőben, azonos vagy épp különböző helyeken.

Mi hát a megoldás? Annak érdekében, hogy megvédjük az immár semmilyen módon meg nem alapozható „bármi összeegyeztethető bármi mással” elvét, bevezetünk olyan fiktív, semmilyen (fizikai vagy általában tudományos) magyarázóerővel nem rendelkező, de állítólag – ki tudja miért – „természetesnek” nevezett tulajdonságokat, amelyek „valójában megvalósítják” – bármit is

¹⁹ Lásd Lewis 2009.

jelentsen ez – a már említett, fizikában *ténylegesen* használatos tulajdonságokat. Majd kijelentjük, hogy ezen „természetes” tulajdonságok bizonyos téridőbeli pontokon történő instanciálódása – szemben az általunk ismert és korábban Lewis által is említett fizikai tulajdonságokkal – nem áll egymással logikai, fogalmi vagy metafizikai kapcsolatban.

Mármost, és erre különösen szeretném felhívni a figyelmet, *az egyetlen indok* ezeknek a furcsa és semmilyen magyarázóerővel nem rendelkező tulajdonságoknak a bevezetésére az, hogy *garantáljuk* az „elkülönült létezők közt nincs szükségszerű kapcsolat” elvének értelmes voltát, *miközben visszautasítjuk* az egyetlen valamirevaló – bár mint láttuk, végső soron valóban elfogadhatatlan – érvet Hume „dictuma” mellett. Lewis egy helyen azzal érvel az Armstrong-féle primitív, „magasabb rendű” szükségszerű kapcsolatok bevezetése ellen, hogy éppúgy nem tehetünk két univerzálé közötti kapcsolatot szükségszerűvé pusztán azért, hogy annak nevezzük, ahogyan senkinek sem lesz erős bicepse pusztán attól, hogy Armstrongnak hívják (Lewis 1999. 40). A helyzet azonban az, hogy *pontosan ugyanez áll* Lewis elméletére is: attól nem lesznek az alapvető fizikai tulajdonságokat „megvalósító”, megismerhetetlen és elemezhetetlen tulajdonságok „természetesek”, hogy egy naturalista számára kedves kifejezést használva azzá próbáljuk őket tenni.

V. LOKÁLIS LEHETŐSÉGEK ÉS MODÁLIS TULAJDONSÁGOK

Egy a filozófiában gyakran használt metaforát használva azt mondhatjuk, hogy a lehetséges világok elmélete a lehetőségek megértésekor „felülről lefelé” építkezik. Kiindulópontja egy teljes világ, amit események, tények vagy az azokat reprezentáló proposíciók valamely összessége alkot, és ebből kiindulva próbáljuk értelmezni az egyes, specifikus tényekre vagy eseményekre vonatkozó lehetőségeket. Nem tagadhatjuk, hogy ennek a megközelítésnek van létjogosultsága olyankor, amikor a modális következtetések természetét vizsgáljuk, hisz ezek a következtetések – mint minden következtetés – az ellentmondás elvén és a logikai konzisztencián alapulnak. De hogyan alapozza meg egy világ azt, hogy egy bizonyos tény vagy esemény lehetséges?

Ha a világok belső konzisztenciáját tekintjük kiindulási alapnak, akkor, mint láttuk, minden egymással társítható tulajdonság-együttes megalapoz valamilyen lehetőséget. De azt is láttuk, hogy az, mi mivel társítható, nem dönthető el pusztán a világokra történő hivatkozással. Más kritériumra van szükségünk. Talán a következővel próbálkozhatunk.

Felejtsük el, hogy a modalitás megértésekor a lehetőség az alapvető fogalom, és induljunk ki a szükségszerűségből! Nyilvánvalónak látszik, hogy a szükségszerűség, a kvantifikáció és a világok közt nincs olyan közvetlen köznyelvi-szemantikai kapcsolat, mint amit Lewis feltételez a lehetőségek kapcsán. Ha valaki

azt állítja, hogy Szókratész szükségképpen ember, akkor nyilván nem az jár a fejében, hogy vannak „szükségszerű világok”, vagy hogy a mi világunk valami-féle „szükségszerű világ” lenne.

Azt persze mondhatjuk, hogy az az állítás fejez ki szükségszerű igazságot, ami *minden lehetséges* világban igaz. Ez azonban, mint láthattuk, egy a modalitásokról alkotott elmélet következménye, nem egy köznyelvi szemantikai tény. Azt, hogy Szókratész szükségképpen ember, bárki megértheti – ahogyan a legtöbb köznyelvi beszélő teszi – anélkül is, hogy valaha hallott volna a lehetséges világokról vagy a kvantifikációról.

Kiindulhatunk tehát a következőből. Úgy véljük, néhány tulajdonság szükségszerűen illet meg néhány dolgot, illetve néhány esemény bizonyos körülmények között szükségképpen történik meg. Tudjuk, hogy ami *nem* szükségszerű, az lehetne másképp is. Ezért a lehetőségek korlátja nem az összecilleszthetőség vagy a tulajdonságok tetszőleges társíthatósága (vagy „újra-kombinálhatósága”), hanem a szükségszerűség. Azt pedig, hogy mi szükségszerű és mi nem, az eszencia fogalma segítségével érthetjük meg. Voltaképp ez volt Leibniz és az őt közvetlenül követő filozófiai hagyomány elképzelése a lehetőségekről.²⁰

Mint említettem, a lehetséges világok fogalma Leibniztől származik. Leibniz azonban nem a lehetőségeket akarta magyarázni velük, hanem az *aktualitást*. Azért létezik éppen az, ami aktuálisan létezik, mert az eleve adott lehetőségek közül a Mindenható azt választja ki és teremti meg, ami *mindent összevetve* a legjobb vagy legtökéletesebb. Hogy „mindent össze tudjunk vetni”, ahhoz világokra van szükségünk. De hogy mely világ lehetséges és mely világ nem, az előzetes metafizikai adottság, nem választás kérdése. Ezeket a lehetőségeket pedig éppen az individuumokra (szubsztanciákra) vonatkozó „szükségszerű igazságok” segítségével azonosíthatjuk.

A lehetséges világokról alkotott eredeti leibnizi elképzelés tehát „alulról felfelé” építkezik. Kiindulópontja egy az individuumok azonosságáról és a velük kapcsolatos igazságról alkotott elmélet. Leibniz rendszerében egy kijelentés akkor és azért igaz, amikor annak szubjektuma tartalmazza a hozzá kapcsolt predikátumot. Leibniz ezt az igazságról alkotott elképzelést Arisztotelésznek tulajdonítja, bár hogy jogosan teszi-e, az vitatható. Ami számunkra fontosabb, az az, hogy az igazság ezen felfogását Leibniz összeköti egy az individualitásról alkotott elmélettel. Leibniz filozófiájában az individuum (bármely szubsztancia vagy partikuláré) egy „teljes fogalom”, amennyiben az individuum tartalmazza, magában foglalja mindazokat a tulajdonságokat, amelyek róla igaz módon állíthatók.²¹

²⁰ Egyes értelmezések szerint ugyan Leibniz megelőlegzi a lehetséges világok későbbi, modern szemantikához hasonló használatát (vö. Mates 1986. 107), de ez az értelmezés erősen vitatható (vö. Adams 1999. 46–50).

²¹ Vö. Leibniz 1986. 62–69.

Ezt az elméletet sokan „ultraesszencialistának” tekintik, amennyiben úgy vélik, hogy ha Leibniz elmélete helyes, akkor bármi, amit egy individuumról állíthatunk, szükségszerű módon kell hogy igaz legyen. Hiszen ha az individuumról bármi más lenne igaz, mint ami aktuálisan igaz, akkor már nem lehetne ugyanaz a partikuláré, mint ami vagy aki valójában. Leibniz tehát bizonyos értelemben megelőlegzi a kontrafaktuális azonosság tagadásának tézisét, amit később David Lewis népszerűsített a kortárs metafizikában.²²

Amint arra már kortársra, Arnauld felhívta Leibniz figyelmét, ennek az individualitásról és igazságról alkotott metafizikai elméletnek fatalista következményei is lehetnek, amennyiben úgy tűnik, hogy az aktuális világban létező individuumok nem cselekedhetnek másképp, mint ahogyan tették. Hiszen Leibniz (és később Lewis) elméletéből az következik, hogy ha valamiről vagy valakiről valamely más igazság lenne állítható, mint ami aktuálisan igaz, akkor az a valami vagy valaki egy másik individuum kell hogy legyen; egy olyan individuum, amelyik egy másik, nem-aktualizált világban él. Miután azonban senki sem élhet egy (számára) nem aktuális világban, senki sem tehet mást, mint amit aktuálisan tesz vagy tett. Leibniz elmélete ezért – ahogyan Lewis elmélete is – elkerülhetetlen módon fatalista vagy legalábbis „determinista”, annak ellenére is, hogy végtelen sok lehetséges világot tételez.

Akár jogos ez az ellenvetés, akár nem, az bizonyos, hogy Leibniz nem úgy gondolt saját elméletére, mint ami ultraesszencialista, mert igyekezett megkülönböztetni egy individuum esszenciális és ezért szükségszerű tulajdonságait a nem esszenciálisaktól. Hogy ez sikerült-e neki vagy sem, azt most ne firtassuk.²³ Számunkra a lehetőségek szempontjából az a fontos kérdés, hogy Leibniz szerint vannak olyan tulajdonságok, amelyek szükségszerű módon illetik meg az individuumokat, és vannak olyanok, amelyek nem. Ezért van az, hogy Isten alkotott volna egy olyan világot is, amelyben az aktuálishoz nagyon hasonló – mivel ugyanazokkal az esszenciális tulajdonságokkal rendelkező – lehetséges individuumok másképp viselkednek, mint aktuális párjuk teszi. Az esetlegesség alapja tehát az esszenciális és nem-esszenciális tulajdonságok megkülönböztetése.

Ami mármost az aktualitást vagy „tényleges létezést” illeti – Leibniz és követői a szó egy bizonyos értelmében csak az aktuális világot tartották „valóságosnak”, hiszen Isten éppen ezt a világot teremtette meg, nem egy másikat –, annak magyarázatául az *elégleges alap elve* szolgál. Isten nem véletlenül vagy

²² Lásd Lewis 1986. 210–220.

²³ Leibniz elképzelésének alapja, hogy „az egyedeknek vagy az esetleges igazságoknak a lehetőségei tartalmazzák fogalmukban okaik lehetőségét, vagyis Isten szabad elhatározásait, és ebben különböznek a fajok vagy az örök igazságok lehetőségétől, amelyek csak Isten értelmétől függenek, anélkül, hogy fel kellene tételezni Isten akaratát” (Leibniz 1986. 62). Egy másik megközelítésben, az „esetleges igazságok úgy viszonyulnak tehát a szükségszerűekhez, mint az összemérhetetlen számok »kifejezhetetlen« arányai az összemérhető számok jól kifejezhető arányaihoz” (Leibniz 1986. 72).

önkényesen választ világot, hanem – természetéből adódóan – a legjobb mellett dönt és azt teremti meg. A lehetőségek ezért logikailag és metafizikailag is meg kell hogy előzzék azt, ami valóságos, mivel a létező világ egy, mégpedig a legjobb, az összes *előzetesen* adott lehetőség közül.²⁴ A lehetőségeket tehát az individuumok (szubsztanciák) lényegi, esszenciális tulajdonságai korlátozzák, amennyiben ezek (az „örök”, tehát nem teremtett, igazságok révén) *előzetesen* meghatározzák, *melyek* azok a lehetséges világok, amelyek közül az egyik aktualizálása aztán az elégséges alap elvével magyarázható.²⁵

Érdemes e ponton megemlíteni, hogy Leibniz elmélete szakítást jelent egy nevezetes, a lehetőségekre vonatkozó arisztotelészi tézissel, az aktualitás elsődlegességének tézisével. Arisztotelész egyik fontos, bár kétségtől rendkívül nehezen értelmezhető állítása, hogy az aktuális (*energeia* vagy *entelecheia*) mind időben, mind a magyarázat tekintetében, mind létezésében elsődleges a lehetőséghez (*dünamisz*) képest.²⁶ Arisztotelész nézeteit azért rendkívül nehéz értelmezni, mert mind az „energeia”, mind pedig az „entelecheia” Arisztotelész által alkotott filozófiai szakterminus, és nem egyértelmű, hogy valójában meg egyezik-e azzal, amit ma általában (szövegeinek latin fordítása nyomán) „aktualitáson” értünk.

Mégis, talán ebből az arisztotelészi hagyományból eredeztethető az a lehetséges világokkal kapcsolatos álláspont, hogy a nem-aktualizált világoknak is valamilyen módon az aktualitáson kell alapulniuk. Ezt szokás a kortárs irodalomban „modális aktualizmusnak” nevezni. Fontos azonban felhívni rá a figyelmet, hogy az ekként értelmezett modális aktualizmus nem tesz különbséget a között az arisztotelészi felfogás között, hogy (a) az *aktualitás* elsődleges a lehetőséggel szemben; és hogy (b) az aktuális *világ* elsődleges valamely lehetséges *világgal* szemben. E két kérdés összemosásának azonban, ami annak a már említett felfogásnak a következménye, hogy a lehetőségekről szóló diskurzus voltaképp *mindig* a lehetséges világokról szól, súlyos következményei vannak a modalitásokkal kapcsolatos filozófiai vitákban.²⁷

Visszatérve a leibnizi elmülethez, annak szekuláris metafizikai kontextusban történő bármely használatát nyilvánvaló módon megnehezíti az elmélet lényegi teológiai tartalma. Mi a helyzet akkor, ha az aktualitásnak, annak tehát, hogy épp ez a világ létezik, nincs elégséges alapja? Az egyik lehetséges következmény, hogy az elégséges alap elképzelését el kell vetnünk. Eszerint azt, hogy miért pont ez a világ létezik, nem tudjuk magyarázni; és talán nem is kell, mivel az

²⁴ A lényegi tulajdonságok szükségszerűek, „virtuális azonosságok”, ellentétük lehetetlen, „virtuális ellentmondás”. Az esetleges kijelentések „csak egy ideig igazak”, „és nemcsak azt ábrázolják, ami a dolgok lehetőségéhez tartozik, hanem ami ténylegesen egzisztál”. (Leibniz 1986. 173.)

²⁵ Vö. Leibniz 1986. 313.

²⁶ Arisztotelész 2024. IX/Θ. 8. 1049b–1050b.

²⁷ Erről a kérdéstről lásd részletesen Huoranszki 2022. 184–198.

összes többi is létezik, ugyanabban az értelemben, ahogyan a miénk. A modális aktualizmus tehát hamis. Manapság éppen ezt a világok sokaságára vonatkozó tézist szokás – igencsak félrevezető terminológiával – „modális realizmusnak” nevezni.

De ha az aktualitást nem is magyarázhatjuk az elégséges alap elve segítségével, annak talán nincs akadálya, hogy az esszenciális tulajdonságok lehetőségeket megalapozó szerepe mellett továbbra is kitartsunk. Lehetséges mindaz, ami nem tartozik lényegileg egy individuum fogalmához. Szókratész nem lehetne kenguru, mert Szókratész lényegéhez tartozik, hogy ember; és Szókratész nem élhetett örökké, mert az ember lényegileg halandó lény. De Szókratész elmenekülhetett volna Athénból halálos ítélete után, mert az nem tartozik lényegéhez, hogy Athénban hal meg.

Az így értelmezett lehetőségeknek azonban, csakúgy, mint a hume-i olcsó lehetőségeknek, voltaképp nincs alapjuk. Csak annyit állítunk róluk, hogy ami nem szükségszerű, az lehetséges. Valójában azonban a legtöbb olyan esetben, amikor lehetőségekről beszélünk, nem pusztán arra vagyunk kíváncsiak, hogy egy tulajdonság lényegileg hozzátartozik-e egy individuumhoz vagy sem.

Lehetséges-e, hogy valaki átússza az Atlanti-óceánt? Lehetséges-e élni a Mars-on? Ezekre a kérdésekre nem úgy keressük a választ, hogy azon töprengünk, mi az ember, a tengervíz vagy egy bolygó „lényege”. Hanem úgy, hogy *képességeket* tulajdonítunk valaminek vagy valamiknek, és azt igyekszünk végiggondolni, vajon ezek a képességek milyen lehetőségeket alapoznak meg. A képességeket egyes esetekben bizonyos típusú dolgoknak, más esetekben konkrét individuumoknak, megint más esetben individuumok vagy partikulárek valamely rendszerének tulajdonítjuk. De mindig ezekből indulunk ki, amikor arra keressük a választ: lehetséges-e, hogy...?

A képességek tulajdonítása és a lehetőségek feltételezése közt egy komplex logikai kapcsolat áll fenn. Mint azt már Arisztotelész is megfigyelte, később pedig a kondicionálisok természetét vizsgáló modern filozófia és logika expliciten meg is mutatta, a képességek tulajdonítása a legtöbb esetben maga után vonja bizonyos komplex kondicionális állítások igazságát a tekintetben, hogy a képességek birtokosa miként viselkedne, ha bizonyos körülmények állnának fenn.²⁸

És éppen ebben az értelemben lehet egy képesség egy lehetőség alapja: ha bizonyos körülmények fennállnának, és az adott körülmények közt valami vagy valaki meghatározott képességekkel rendelkezne, akkor bizonyos lehetőségek is megvalósulnának. Valamely világban létező lehetőségeket ontológiai érte-

²⁸ Arisztotelész 2024. IX/Θ. 5. 1048^a6–7. Arisztotelész lehetőségekről alkotott felfogásának részletes elemzését adja Beere 2009. A diszpozíciók és a kondicionális állításokkal kapcsolatról szóló vitákról, azok filozófiai és logikai jelentőségéről vö. Huoranszki 2022. 4. és 5. fejezetét. E fejezetekben részletesen érvelek az ellen a divatos felfogás ellen, hogy a képességek-ként értelmezett „diszpozíciókkal” kapcsolatos realizmus megkövetelné ezek tulajdonítása és a kontrafaktuális kondicionálisok igazsága közti logikai kapcsolat tagadását.

lemben a bennük létező individuumok (vagy egyéb partikulárek, illetve ezek együttese) lokális képességei határozzák meg, nem pedig az, hogy milyen más hasonló entitásokkal benépesített világok léteznek.

E ponton érdemes ismét visszatérni ahhoz a kérdéshez, hogyan is juthatunk el a *világ* fogalmához a lehetőségekről alkotott filozófiai elméletben. A legegyszerűbb út, mint láthattuk, a közvetlen implikáció szemantikai hipotézise: az a feltételezés, hogy modális kijelentéseink „valójában” egy világok feletti kvantifikációt fejeznek ki. De van egy kevésbé közvetlen és talán kevésbé vitatható, „teoretikusabb” indok is a világok bevezetésére a modalitás kapcsán, ami éppen annak tagadásán alapul, hogy az aktuális világban léteznek képesség-jellegű vagy általában modális tulajdonságok. Eszerint a lehetséges világok ontológiai értelemben az aktuális képességeket hivatottak *helyettesíteni*. Ebben az értelemben nevezhetjük ezeket az elméleteket „hume-iánusnak”, hiszen az alapvető, elmefüggetlen modális tulajdonságok létének tagadása a hume-i empirizmus öröksége.²⁹

Az ekképpen értelmezett hume-ianizmusból persze nem következik, hogy ne kapcsolhatnánk össze a modalitásokat a kondicionálisok igazságával. Néhány kondicionális kontrafaktuális: azt a modális igazságot fejezi ki, hogy ha a kondicionális előtagja igaz *lenne*, akkor az utótagnak is igaznak kell lennie olyankor, amikor a kondicionális igaz. Ezt fejezzük ki úgy, hogy azokban a lehetséges világokban, amelyekben az előtag igaz, az utótag is az. Ha azonban ugyancsak Hume-ot követve elfogadjuk, hogy bármely esemény követhet bármi mást, akkor – leszámítva az egymással logikai kapcsolatban álló eseményeket – ez a kritérium semmitmondó, hiszen *kell*, hogy legyen olyan világ, amelyben az előtag és az utótag által kifejezett esemény is igaz.

Így jutunk el aztán a világok hasonlóságának fogalmához, ami szerint csak az aktuálishoz leghasonlóbb világ vagy világok számítanak. Ha a miénkhez leghasonlóbb – és ebben az értelemben „legközelebbi” – olyan világban, amelyben a kondicionális előtagja igaz, az utótag is az, akkor a kondicionális igaz. Vagy legalábbis igaz a *mi* világunkban; a kontrafaktuálisok világokon alapuló logikáját ugyanis tovább bonyolítja, hogy technikailag bármely világot tekinthetünk aktuálisnak, és ezzel megváltoztathatjuk a kontrafaktuális kondicionálisok igazságértékét. Ennek tárgyalásától most eltekintünk, még ha egyes filozófusok szerint komoly metafizikai jelentősége is van.³⁰

²⁹ Az persze már vitatható kérdés, hogy ez Hume filozófiájának helyes interpretációján alapszik-e. Egy alternatív értelmezés szerint, amit „szkeptikus realizmusnak” szokás nevezni, Hume nem tagadta az efféle tulajdonságok létét, csak azt állította, hogy megismerhetetlenek. Szerintem ez az értelmezés erősen vitatható, de a történeti kérdésekre itt most nincs mód kitérni. A vita további részleteihez vö. Read–Richman 2004.

³⁰ Ezen alapul az ún. „kétdimenziós” szemantika és a hozzá kapcsolódó metafizika (vö. Jackson 1998).

Az elmélet nagy kérdése, hogy mit értsünk itt a *világok* hasonlósága alatt. Léteznek kísérletek arra, hogy a „hasonlóság” releváns fogalmát pontosabb tartalommal töltsük meg a puszta fenomenológiai értelemben vett hasonlóságnál, ami, mint láttuk, aligha lehet elégséges a metafizikai értelemben vett világok jellemzésére. De olyan okoknál fogva, amelyekre most nincs módunk kitérni, egyik sem tűnik igazán sikeresnek.³¹

Ami ennél számunkra sokkal fontosabb: ebben az elméleti keretben azért használunk kontrafaktuális kondicionálisokat, hogy segítségükkel valamilyen *szükségyszerű* – bár a logikainál gyengébb értelemben vett *szükségyszerű* – *kapcsolatokat* fejezzünk ki. Ámde a hume-iánus előítéletektől mentes diskurzusokban, vagy valamely formális beszédmód keretein túl, ilyen érvelést szinte sohasem használunk. Ennek az az oka, hogy a köznyelvben és a tudományokban a kontrafaktuális kondicionálisok segítségével valós *lehetőségeket*, nem pedig „szükségyszerű kapcsolatokat” igyekszünk megragadni.³²

Nem azért használunk kontrafaktuális kondicionálisokat, hogy valamiféle rejtélyes „gyenge szükségyszerű” kapcsolatot teremtsünk az egyébként egymástól metafizikai értelemben független események közt, hanem ezért, mert arra keressük a választ, milyen feltételeknek kellene fennállniuk ahhoz, hogy valami létezzék vagy megtörténjék. És erre sok esetben van is válaszunk. Ellenben az, hogy egy általunk *nagyrészt ismeretlen* világ – azaz univerzumunk teljes története, valamint nehezen megismerhető elemi összetevőinek bonyolult szerkezete és globális eloszlása – milyen mértékben hasonlít az általunk *egyáltalán nem ismert és nem is megismerhető* világokra, nem tűnik egy valóban hasznos kérdésfeltevésnek.

Miközben e sorokat írom, a kutyám csendben fekszik mellettem a kanapén. De vajon ugathatna-e? A természetes válasz: igen. Azért, mert tudom, hogy például ugatna, ha jelezni szeretné, hogy szomjas, és nincs víz a tányérjában. Vajon repülhetne-e? A természetesnek tűnő válasz az, hogy nem, mert fizikai alkatát és a releváns körülményeket (éppen a Földön tartózkodunk, nem egy űrszondában) figyelembe véve, hiába is próbálkozna vele, nem repülne.

A hume-iánus filozófus erre azt mondaná: már hogy is ne lenne lehetséges, hogy repüljön, hiszen el tudjuk képzelni, hogy repül, mivel ellentmondás nélkül képesek vagyunk társítani a „kutya” és a „repülés” fogalmát. Igaz, a „közeli”, a miénkhez „hasonló” világokban nem nagyon röpköd, mert ott a körül-

³¹ Az általában legígéretesebbnek tekintett kísérlet (Lewis 1986b. 32–52) körben forgó, miután a törvények azonosságát feltételezi a világok közt, a törvényeket viszont azon események kontingens eloszlásával magyarázza, amit azok magyarázni hivatottak; nem is beszélve arról, hogy Lewis rendszerében maguk az események sem azonosíthatók a törvények nélkül. A problémáról és egy lehetséges megoldásról vö. Loewer 2007.

³² Lewis különbséget tesz a „would” és a „might” segédigéket tartalmazó kondicionálisok között, és csak az utóbbiakat kapcsolja össze a lehetőségekkel. E különbségtétel azonban kizárólag az angol nyelv sajátossága, gyakorlatilag alkalmazhatatlan más nyelvek esetében; valójában azonban még az angol nyelvben sem használható arra, amire Lewis alkalmazni akarja. Erről részletesebben lásd Bennett 2003. 11. fejezet és Huoranszki 2022. 131–133.

mények, beleértve a fizika törvényeit is, azonosak a mi világunkéval. „Nomikus értelemben” ezért nem lehetséges, hogy repüljön, de „metafizikai értelemben” igen. Azt azonban még senki nem tette számomra világossá, mit jelent az, hogy egy kutya – vagy bármi más – „metafizikai értelemben” repül.

VI. A LEGJOBB ELMÉLET ÉS A SOK VILÁG

Befejezésül térjünk vissza korábban említett példánkhoz, a fatalista és a nyitott jövő mellett érvelő filozófus nézeteihez! Mit jelent az, hogy „a jövő nyitott”? Gyakran ezt az úgynevezett „elágazó világegyetem” fa alakjára emlékeztető gráfjával szokás szemléltetni. A kiinduló feltételezés, hogy minden egyes olyan pontba, ami a világ történetét sematikusan reprezentáló ábrán a „jelent” reprezentálja, csak egy ág – ha úgy tetszik, a fa „törzse” – fut be. Ez a „törzs” az aktuális múltbeli eseményeket reprezentálja. E pontból kiindulva azonban számos „út” ágazik el, ami az univerzum jövőbeli történeteit hivatott ábrázolni. E kép mögött az az elképzelés rejlik, hogy minden egyes időpontban a világegyetemnek csak egyetlen múltja, viszont számos egymással összeegyeztethetetlen jövője van.³³

De hogyan értsük ez utóbbit? Hogyan lehetséges, hogy *ugyanabban* a világban olyan logikailag ellentmondó dolgok létezzenek, mint két egymással összeegyeztethetetlen jövő? A természetesnek tűnő válasz, hogy a „jövő” a lehetőségeket reprezentálja, márpedig abból, hogy F és G összeegyeztethetetlenek, nem következik, hogy „lehetséges, hogy F ” és „lehetséges, hogy G ” is összeegyeztethetetlen legyen.

Ha azonban így magyarázzuk a „nyitott jövő” logikai lehetőségét, abból az is következik, hogy az adott időpontban még nem aktualizált lehetőségek egyaránt részei *ugyanannak* a világnak. Tehát nem arról van szó, hogy amikor azt mondjuk: „a világunk jövője”, akkor egy bizonyos jövőre gondolunk, ami „*az aktuális jövő*”. A jövő itt ugyanabban a világban (még) meg nem valósult lehetőségek sokaságára utal. Ennek azonban fontos következménye van a „világ” fogalmának értelmezése tekintetében.

Mint láttuk, Lewis szerint számos a miénkhez hasonló típusú világ létezik, az „aktualitás” pedig egy olyan indexikus kifejezés – formális értelemben: az „aktuálisan” egy olyan indexikust kifejező operátor –, amelyik kijelöli a *mi világunkat* a lehetséges univerzumok halmazában. Nyilvánvaló módon egy olyan világban, amelyik több egymással összeegyeztethetetlen lehetőséget is tartalmaz, az aktualitás nem jelölhet ki egy lehetséges *világot*. Ezért ebben az esetben az aktualitás pontosan olyan módon lesz indexikus, ahogyan az „itt” vagy az „én” vagy a „mi”.

³³ Vö. Huoranszki 2001. 199–204. A nyitott jövő és a sztochasztikus fizikai folyamatok problémájáról lásd E. Szabó 2002.

Mindennek és mindenkinek csak egy jövője van, az aktuális. De az aktuális jövő egy a világon belüli történetet jelöl ki számunkra, nem pedig azt, hogy melyik világban létezzünk, mivel minden, a jövőben nem aktualizált lehetőség *is* ugyanabban a világban létezik. Ezért ha elfogadjuk, hogy a jövő nyitott a fentebb vizsgált értelemben, akkor a lehetőségek nem feltételezik a világok sokaságát, az aktualitás pedig nem a világra utal, hanem pontosan úgy, ahogyan mondjuk az „itt” vagy „ott” vagy az „enyém”, a beszélő világban betöltött szerepére vagy egyedi élettörténetére. A lehetőségek ezen értelmezéséből tehát az következik, hogy a lehetséges *világok* közti különbség megragadására nem alkalmazható az „aktualitás” fogalma, mivel ebben az elméleti keretben ez a fogalom a világon *belüli* lehetőségek közül jelöl ki egyet.

Ez az elképzelés a lehetőségek és a lehetséges világok kapcsolatáról nem csak a szabad akarat és a determinizmus állítólagos összeegyeztethetlensége szempontjából lehet releváns. Saját filozófiai meggyőződéseim szerint, szemben az előző szakaszban tárgyalt „lokális” lehetőségekkel, a szabad akarat értelmezése szempontjából a „nyitott jövő” és vele együtt az elágazó *világegyetem* kérdése épenséggel nem releváns.³⁴ Nagyon is releváns viszont bizonyos *fizikai elméletek* értelmezése szempontjából.

Az ugyanis egy további kérdés, hogy egy ilyen elképzelésből mi következik a lehetséges *világok* tekintetében. Azt, hogy milyen jövők lehetségesek egy világon belül, e szerint az elképzelés szerint végső soron a fizika törvényei határozzák meg. Nem arra kapunk választ, hogy ha a lehetőségeket „nyitott jövőként” értelmezzük, akkor léteznek-e más világok, más elágazó szerkezettel. Ami bizonyos, hogy ha léteznek ilyenek, akkor e világok különbözősége csakis valamilyen harmadik személyű vagy pontosabban minden perspektívát nélkülöző módon értelmezhető.

Így értelmezve, a lehetőségek természetére vonatkozó kérdés arra irányul, hogy vajon az elágazó világegyetem elképzelése nyújtja-e a fizikai elméletek, elsősorban az ebből a szempontból általában relevánsnak tekintett kvantummechanika, legjobb metafizikai interpretációját, vagy egy olyan felfogás, amelyik a fizikai lehetőségeket egymást nem átfedő, történetükben elkülönült világokkal azonosítja. Utóbbi esetben az aktualitás lewis-i értelemben vett indexikus kifejezés, ami valóban alkalmas arra, hogy kijelölje a *mi* világunkat mint a számos lehetséges *konkrét univerzum* közül az egyiket.

Ennek ellenére fontos hangsúlyozni, hogy ezek a világok, elméleti szerepüket tekintve, nem a Lewis-t követő modális realista lehetséges világai lesznek.³⁵ Mindenekelőtt, akárcsak az „elágazó világegyetem” esetében, a lehetőségeket

³⁴ Vö. Huoranszki 2011. 2. fejezet.

³⁵ Az úgynevezett „sokvilág” értelmezés ötlete Schrödinger-től származik, első részletes kidolgozója azonban Hugh Everett volt. Az elméletéről részletesebben, beleértve annak filozófiai következményeit, lásd Carroll 2023.

ebben az esetben is a világokon „átívelő” *fizikai törvények* korlátozzák, nem a tulajdonságok újra-kombinálhatósága. Továbbá ezen értelmezések szerint a világok nem azonosíthatók a téridő rendszerek fogalmával, mivel ezekben az értelmezésekben az idő, de sok esetben még a tér sem alapvető fizikai tulajdonság. A téridő szerkezete emergens jelenség. Ilyen módon a kapcsolat a lehetőségek és a fizikai törvények között nem lehet a lewis-i értelemben kontingens.

Ákárhogyan értelmezzük is azonban a világok lehetőségére vonatkozó problémát, azt meg kell különböztetnünk a világon belüli lehetőségekre vonatkozó kérdéstől. Utóbbiak nem értelmezhetők úgy, mintha világok sokasága felett kvantifikálnánk, az előbbiekre vonatkozó kérdés pedig csak egy komplex fizikai elmélet segítségével dönthető el, nem pedig a lehetőségekre vonatkozó köznyelvi kijelentéseink tartalmának vizsgálatával.

IRODALOM

- Arisztotelész 2024. *Metafizika*. Ford. Bene László, Lautner Péter, Steiger Kornél. Budapest, Atlantisz.
- Armstrong, David M. 1989. *A Combinatorial Theory of Possibility*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139172226>
- Armstrong, David M. 1997. *A World of States of Affairs*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Beere, Jonathan 2009. *Being and Doing. An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199206704.001.0001>
- Bennett, Jonathan 2003. *A Philosopher's Guide to Conditionals*. Oxford, Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/0199258872.001.0001>
- Berkeley, George 2006. *Tanulmányok az emberi megismerés alapelveiről és más írások*. Ford. Faragó-Szabó István, Fehér Márta, Vámosi Pál. Szerk. Altrichter Ferenc. Budapest, L'Harmattan.
- Carnap, Rudolf 1947. *Meaning and Necessity*. Chicago, University of Chicago Press.
- Carroll, Sean 2023. *A mélyen elrejtett valóság*. Ford. Gerner József. Budapest, Typotex.
- Descartes, René 1992. *Értekezés a módszerről*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Matúra.
- Divers, John 2002. *Possible Worlds*. London, Routledge.
- E. Szabó László 2002. *A nyitott jövő problémája*. Budapest, Typotex.
- Fine, Kit 1994. Essence and Modality. *Philosophical Perspectives*. 8. 1–16. <https://doi.org/10.2307/2214160>
- Hamou, Philippe 2014. Vision, Color, and Method in Newton's *Opticks*. In Z. Biener és E. Schliesser (szerk.) *Newton and Empiricism*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199337095.003.0004>
- Hintikka, Jaakko 1973. *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*. Oxford, Clarendon Press.
- Hume, David 1973. *Tanulmány az emberi értelemről*. Ford. Vámosi Pál. Budapest, Magyar Helikon.
- Huoranszki Ferenc 2001. *Modern metafizika*. Budapest, Osiris.
- Huoranszki, Ferenc 2011. *Freedom of the Will. A Conditional Analysis*. New York, Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203836934>

- Huoranszki, Ferenc 2022. *The Metaphysics of Contingency. A Theory of Objects' Abilities and Dispositions*. London, Bloomsbury. <https://doi.org/10.5040/9781350277175>
- Huoranszki Ferenc 2023. *Túl a modern metafizikán*. Budapest, Typotex.
- Jackson, Frank 1998. *From Metaphysics to Ethics*. Oxford, Clarendon Press.
- Kail, Peter J. E. 2007. *Projection and Realism in Hume's Philosophy*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199229505.001.0001>
- Kripke, Saul 2007. *Megnevezés és szükségszerűség*. Ford. Bárány Tibor. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1986. *Válogatott írásai*. Ford. Endreffy Zoltán. Szerk. Márkus György. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- Lewis, David 1973. *Counterfactuals*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Lewis, David 1986a. *On the Plurality of Worlds*. Oxford, Basil Blackwell.
- Lewis, David 1986b. *Philosophical Papers, Volume II*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195036468.001.0001>
- Lewis, David 1983/1999. New Work for a Theory of Universals. In uő: *Papers in Metaphysics and Epistemology*. 8–55. New York, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511625343.002>
- Lewis, David 2009. Ramseyan Humility. In D. B. Mitchell & R. Nola (szerk.) *Conceptual Analysis and Philosophical Naturalism*. Cambridge/MA, MIT Press. 203–222. <https://doi.org/10.7551/mitpress/7507.003.0012>
- Loux, Michael J. (szerk.) 1979. *The Possible and the Actual*. Ithaca, Cornell University Press.
- Loewer, Barry 1996. Humean Supervenience. *Philosophical Topics*. 24. 1. 101–126. <https://doi.org/10.5840/philtopics199624112>
- Loewer, Barry 2007. Laws and Natural Properties. *Philosophical Topics*. 35. 1/2. 313–328. <https://doi.org/10.5840/philtopics2007351/214>
- Mates, Benson 1986. *The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language*. New York, Oxford University Press.
- Read, Rupert – Richman, Kenneth A. (eds.) 2004. *The New Hume Debate*. London, Routledge.
- Sanford, David H. 1989. *If P, then Q. Conditionals and the Foundations of Reasoning*. London and New York, Routledge.
- Spinoza, Benedictus 1997. *Etika*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Osiris.

Modális intuíciók és lehetséges világok

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18671>

I. BEVEZETÉS

Kék hattyúk nincsenek, de lehetnének. Pécs az ország ötödik legnagyobb települése, de lehetne a negyedik. Nyolc bolygó kering a Nap körül, de keringhetne több vagy kevesebb. Ahelyett, hogy tovább sorolnám a különböző partikuláris dolgok lehetséges alakulásával kapcsolatos modális kijelentéseket, általános érvényűen fogalmazok: a dolgok sokféle módon alakulhatnának vagy alakulhattak volna másképp, mint ahogy ténylegesen alakulnak vagy alakultak. Meggyőződésem, hogy minden további nélkül igaznak tartjuk a fenti modális kijelentéseket. Mondhatnánk: közhelyek. Más szóval: modális gondolkodásunk meghatározó sajátossága, vagy ha úgy jobban tetszik, alapvető *modális intuícióink* egyike, hogy a dolgok alakulásának aktuális módja csak egy a dolgok alakulásának lehetséges módjai közül.

Noha a közhelyeket olyan igazságoknak tartjuk, amelyek tagadása ellentmond a *józan észnek* [*common sense*], vagy ahogy a későbbiekben utalok majd rá, a józan észre alapozó, természetes meggyőződéseinknek, avagy *commonsense* vélekedéseinknek, az a kérdés, hogy tisztában vagyunk-e az általunk igaznak tartott truizmusok *pontos jelentésével*, távolról sem triviális kérdés. A jelentés megragadása ugyanis mindig egy elméletterhelt analízis eredménye.¹ Mit is értünk

¹ Moore (1925/1981) miután számba vette azokat a commonsense igazságokat, amelyeket – trivialitásuk ellenére – bizonyos filozófiai elméletekkel szemben védelmébe kell vegyen, különbséget tesz ezen igaz kijelentések jelentésének *megértése* és *analízise* között. Moore szerint nem kérdés, hogy értjük ezeket a közhelyeket, ezért is tartjuk magától értetődően igaznak őket. Az viszont korántsem magától értetődő, hogy miképp analizáljuk a jelentésüket, ez a kérdés már a filozófiai elméletek terepe és nincs is benne egyetértés. Íme Moore szavaival a különbségtétel:

Egy olyan kifejezés, mint amilyen „A Föld sok éven át létezett” – jellegzetesen félreérthetetlen kifejezés, amelynek jelentését mindenki megérti. Aki ezzel ellentétes nézetet vall, az szerintem összekeveri azt a kérdést, vajon értjük-e a jelentését (amit kétségtelenül mindenki megért) azzal az egészen más kérdéssel, *vajon tudjuk-e, mit jelent*, abban az értelemben, hogy tudjuk-e jelentését *helyesen elemezni*. Az a kérdés, hogy mi a helyes elemzése

azon, hogy a dolgok, avagy a dolgokat magában foglaló világ másképp is alakulhatott volna, mint ahogy ténylegesen alakult? Ha elsőre nem is nyilvánvaló a válasz, íme egy ígéretesnek tűnő kísérlet. Mivel a világ aktuálistól eltérő módon való alakulásának lehetőségéről beszélünk, ezért nem ördögtől való a gondolat, hogy egy másik világot írunk le, egy olyan lehetséges világot, amilyen a mi világnk is lehetne, ha a dolgok másképp alakultak volna. És már is szemünk előtt lebeg a jól ismert filozófiai válasz, amit szinte álmunkból felkelve is kívülről fújunk: azon a kijelentésen, hogy a dolgok másképp is alakulhatnának, valójában azt értjük, hogy *van(nak)* olyan *lehetséges világ(ok)*, ahol a dolgok másképp alakulnak. Avagy: lehetséges, hogy *p* akkor és csak akkor, ha van (legalább egy) olyan lehetséges világ, ahol fennáll annak esete, hogy *p*.²

Ahogy arra David Lewis (1973/2022. 45) felhívja a figyelmet, e válaszban a „lehetséges, hogy” kifejezést tartalmazó modális kijelentés jelentését (avagy: igazságfeltételeit) egy lehetséges világok feletti *egzisztenciális kvantifikáció* („*van* olyan lehetséges világ...”) segítségével tisztázzuk, ami – legalábbis az *ontológiai elköteleződés* quine-i kritériuma³ szerint – maga után vonja, hogy a lehetséges világokat létező entitásokként ismerjük el. A lehetséges világok létezésének elismerése pedig azonnal maga után vonja e világok természetével kapcsolatos metafizikai elméletek kidolgozásának szükségességét. Mégsem ezen elméletek közti vitára fogok összpontosítani.⁴

Tanulmányomban egy filozófiai elméletalkotásra vonatkozó *metodológiai* kérdést vizsgálok, tudniillik azt, hogy milyen episztemikus szerepet játszanak a modális intuíciók a Lewis által propagált lehetségesvilág-realizmusban. Lewis elméletét úgy próbálom bemutatni, mint ami a legjobban passzol a *metafilozófiai* meggyőződéseimhez, vagyis az, hogy mit gondolt a filozófiai elméletek céljáról nagyban meghatározta a lehetséges világok természetével és sokaságával kapcsolatos elsőrendű filozófiai kérdésekre adott válaszait. Ennélfogva a lewisi

annak a kijelentésnek [propozíciónak], amit azon a kifejezésen: „A Föld sok éven át létezett”, *bármely alkalommal* értünk (...) szerintem rendkívül nehéz kérdés, olyan kérdés, amelyre (...) senki se tudja a választ. De azt állítani, hogy annak, amit ezen a kifejezésen értünk, nem tudjuk, hogy bizonyos tekintetekben mi az elemzése, teljesen más, mint azt állítani, hogy nem értjük e kifejezést. (Moore 1925/1981. 72.)

² Ezen a ponton szeretném jelezni, hogy nem kívánok abban a kérdésben állást foglalni, vajon a modális kifejezések jelentésének tisztázásához a lehetséges világ fogalmát kell-e használnunk vagy van jobb alternatíva, egyszerűen elfogadom ezt az analízist. Nem állítom, hogy ez az egyetlen épkézláb megoldás, de azt fenntartom, hogy jó indokkal fordultak a filozófusok a lehetséges világok felé.

³ Quine szerint ha rendelkezésünkre áll olyan világra vonatkozó elmélet, melyet igaznak tartunk, akkor *ontológiailag elköteleződünk* azon entitások létezésére mellett, amelyekre az elméletünk kifejezései referálnak. Vagy ahogy ő fogalmaz: „egy elmélet pontosan azok mellett az entitások mellett kötelezi el magát, melyekre az elmélet kötött változóinak referálniuk kell annak érdekében, hogy az elmélet állításai igazak legyenek” (Quine 1948/2002. 129).

⁴ A lehetséges világok természetével kapcsolatos metafizikai vitákba kíváló betekintést nyújtanak Huoranszki (2001. IV. fejezet), Bács (2005), Tózsér (2009. 6. fejezet), Bács–Kocsis (2011), Tuboly (2022).

metafilozófia egy sarkalatos pontjának felvázolásával kezdem: azzal, hogy miért elsődleges szempont egy filozófiai elmélet kidolgozása során a *prefilozófiai*, avagy *commonsense* intuíciók megőrzése (2. szakasz), és miért nehéz feladat ez (3. szakasz). Ezt követően bizonyos modális intuíciók vizsgálatán keresztül azt igyekszem bemutatni, hogy ez a filozófiai metodológia miképp manifesztálódik Lewis modális metafizikájában. Ennek keretében két egymást erősítő modális intuíciót fogok alaposabban tárgyalni: azt az intuíciót, hogy az aktuális világ fizikája lehetne más (4. szakasz), valamint azt az intuíciót, hogy lehetségesek olyan idegen tulajdonságok, amelyek az aktuális világban soha nem fordulnak elő (5. szakasz). Ezen intuíciók megőrzésének igénye nagyban hozzájárult ahhoz, hogy Lewis mit gondolt a világ (és más világok) modális természetéről, valamint a világ alakulását meghatározó tulajdonságok és természettörvények természetéről (6–7. szakasz).

II. NÉMI FILOZÓFIAI METODOLÓGIA: LEWIS AZ ELMÉLETEK ÉS AZ INTUÍCIÓK VISZONYÁRÓL

Az intuíciók olyan *preteoretikus* vagy *commonsense* meggyőződések, amelyekkel filozófiai elméletektől függetlenül rendelkezünk, bár gyakran a filozófiai elméletalkotás miatt válik fontossá, hogy számba vegyük őket. Vagyis a commonsense vélekedések többségünk által már akkor is hallgatólagosan elfogadottak, mielőtt explicit módon kinyilvánítanánk őket valamilyen elméleti cél elérése érdekében. Már csak amiatt is nehéz különbséget tenni intuíciók és commonsense vélekedések között, ha van egyáltalán különbség közöttük, mert nem állnak rendelkezésünkre pontos definíciók. Ami most lényeges, hogy értelmezésem szerint a „commonsense” jelzővel azokat a vélekedéseinket vagy meggyőződéseinket szoktuk jellemezni, amelyeket egyrészt az elméletektől függetlenül látunk be és fogadunk el, másrészt elméleti szempontból egyáltalán nem irrelevánsak. Sőt, gyakran szolgálnak az elméleti vizsgálódások kiindulópontjaiként. Éppen ezért a filozófiai elméletalkotást érintő egyik nagy metodológiai kérdés, hogy mennyiben kell az elméleteknek igazodni ezekhez az intuitív kiindulópontokhoz. A commonsense intuíciók elméleti jelentőségéről ugyanis igencsak megoszlanak a vélemények.

Noha hosszabban nincs most lehetőségem kifejteni, ami a commonsense vélekedések és a filozófiai elméletek egymáshoz való viszonyát illeti, három többé-kevésbé jól elkülöníthető álláspontot lehet felvázolni. Az első kettő egymással teljes mértékben ellentétes megközelítés. Egyrészt vannak, akik szerint a filozófiai elméleteknek egyáltalán nem kell tiszteletben tartania a commonsense vélekedéseinket, sőt, a filozófiának kimondottan feladata, hogy a maga eszközeivel, vagyis meggyőző érvekkel rávegyen minket a sokszor naiv, kellően se nem kifejtett, se nem alátámasztott, mégis szilárdan tartott meggyőződéseink

gyökeres revíziójára. Számos példát ismerünk erre a szkeptikusok érveitől az idealista metafizikáig.⁵

Másrészt, kitarthatunk amellett, hogy a commonsense vélekedések nemcsak kiindulópontjai a filozófiai elméletalkotásnak, de végpontjai is. Eszerint egy filozófiai elmélet kidolgozása során nem csupán törekedni kell arra, hogy igazodjunk az elmélet szempontjából releváns commonsense vélekedéseinkhez, hanem egy elmélet mellett konkluzív érvként szolgál, ha intuitív, és igazodik a commonsense vélekedéseinkhez. Vagyis egy filozófiai elméletet joggal bélyegzünk tarthatatlannak, ha kontraintuitív és szembe megy a commonsense vélekedéseinkkel. Ezt a leginkább George Edward Moore nevéhez köthető metodológiai elvet olyan filozófusok tartották minden másnál előrébb valónak (talán még Moore-nál is szigorúbban betartva azt), mint Saul Kripke.⁶

E két egymással ellentétes attitűd mellett azonban van egy harmadik is: David Lewisé (nem állítom, hogy csak az övé, de legmarkánsabban az általa kidolgozott elméletekben manifesztálódik). Lewis meggyőződése, hogy a commonsense vélekedéseink megőrzése a filozófiai elméletek plauzibilitásának mércéi. Hogyan hihetünk olyan elméletben, amely fittyet hány mindenre, amiről a filozófia termein kívül meg vagyunk győződve? Kevésbé tudunk ilyen elméletben hinni, mint olyanokban, amelyek sikeresebbek a prefilozófiai vélekedéseim megőrzése terén. Már csak azért is így van ez, mert legyen bármilyen erős egy filozófiai érv, olyan meggyőző érveléssel még senkinek sem sikerült előrukkolnia, ami legalább akkora konszenzust teremtett volna egy filozófiai kijelentés vagy elmélet igazságát illetően, mint amilyen konszenzus övezi (legalább) némely commonsense vélekedésünket.

A filozófiai elméletalkotás ehhez kapcsolódó ténye az is, hogy olyan elmélet még nem született, amely ne lenne, legalább részben kontraintuitív, hiszen az elméletek természetüknél fogva gyakran kerülnek konfliktusba a nem mindig kellő pontossággal meghatározott, alapvetően preteoretikus, commonsense intuíciókkal. Ugyanakkor, ha meg vagyunk győződve arról, ahogy Lewis is, hogy nincsenek konkluzív filozófiai érvek valamely elmélet mellett vagy ellenében,

⁵ Íme egy jellemző példa a józan ész, avagy common sense védelmében fellépő Moore egyik nagy elméleti ellenlábásától Francis H. Bradleytől: „Engem nem lehet meghatni a Common Sense megsértésének vádjával. Ugyanis nemcsak akkor, amikor spekulálunk, hanem az életben is készen kell állnunk arra, hogy megbotránkoztassuk azt, ami valahol, talán a józan ész nevében igényt formálhat arra, hogy tiszteletben tartsuk.” (Bradley 1935. 640.)

⁶ Kripke (1981/2007) filozófiai metodológiájában lényeges pont, hogy az intuíciók elméletektől való függetlenségét és ennek köszönhető sérthetlenségét semmi sem fenyegetheti: különösen nem az intuíciókra fittyet hányó filozófus, vagy ahogy egy helyütt nevezi, a „nem-intuitív ember”.

Tudom, vannak filozófusok, akik szerint nem számít döntő bizonyítéknak egy fogalom használata mellett, hogy a fogalom rendelkezik intuitív tartalommal. Én viszont perdöntő bizonyítéknak tartom. Tulajdonképpen elképzelni sem tudom, végső soron milyen erősebb bizonyíték szolgálhat bármi mellett. (Kripke 1981/2007. 25–26.)

akkor egy filozófiai elmélet tarthatósága mellett leginkább az szól, hogy megnyit képes megőrizni a commonsense vélekedéseinkből. Ezért javasolja Lewis metolodológiai elvként a commonsense meggyőződések tiszteletben tartását propagáló *teoretikus konzervativizmust*. Eszerint a filozófiai elméletalkotás során arra kell törekednünk, hogy egyensúlyt teremtve a prefilozófiai és filozófiai vélekedéseink között, szisztematikusan elrendezzük őket (metafilozófiai ekvilibrizmus).⁷

Lewis pontosan ezt a konzervatív attitűdöt hangsúlyozza, amikor episztemikus státuszukat tekintve az intuíciókat és az elméleteket egyenrangúnak tekinti. Íme:

Az „intuícióink” egyszerű vélemények; a filozófiai elméleteink nemkülönben. Némelyikük a common sense-hez igazodó, némelyikük szofisztikált; van köztük partikuláris, és van köztük általános; az egyik tathatóbb, a másik kevésbé. A lényeg: vélemény valamennyi, és egy filozófus ésszerű célkitűzése az, hogy egyensúlyba [equilibrium] hozza őket. (Lewis 1983. x.)

Mint ebből a megjegyzésből is kiderül, Lewis az intuíciókat nem valamilyen speciális, episztemikusan magasabb rangú képességnek tekinti, ami bizonyos propozíciók igazságának tévedhetetlen belátásával párosul. Egy ilyen képesség ugyanis biztosítaná is az intuitíve belátott igazságok filozófiai elméletekhez viszonyított episztemikus felsőbbrendűségét. Lewis azon empirista beállítottságú filozófusok közé tartozik, akik cáfolják, hogy lenne ilyen képességünk. Eszerint az intuíciók nem különbek a vélekedéseknél, annak ellenére sem, hogy meglehetősen sokan ismerik el az intuitíve vélt propozíciók igazságát. Bár kijelenthető, hogy Lewis közel áll Moore-hoz, ami a commonsense vélekedések episztemikus státuszát illeti, de nem gondolja, hogy ne lenne olykor megfontolandó bizonyos intuíciók felülvizsgálata. Vagyis a commonsense vélekedéseknek fontos elméleti szerepük van, de nem teljesen kikezdzhetetlenek; a tiszteletben tartásuk nem jelent egyet a fetiszizálásukkal.

Lássunk most egy konkrét példát arra, hogy Lewis miként tesz mérlegre preteoretikus intuíciókat, és miképp számol el azzal a nehézséggel, hogy nem minden intuíciót lehet egy elméletben megőrizni.

⁷ A Lewis által is képviselt metafilozófiai ekvilibrizmus egy újabb keletű nézet a filozófiai elméletalkotással kapcsolatos metodológiai megközelítések sorában, amelynek tarthatóságával kapcsolatban egyre nagyobb vita van kibontakozóban. Fontos állomásai ennek a vitának Beebe (2018), Stoljar (2021), illetve Bernáth–Tőzsér (2020) és Tőzsér (2023. 5. fejezet).

III. AZ INTUÍCIÓK TISZTELETBEN TARTÁSÁNAK NEHÉZSÉGE

Nem csodálkoznék, ha a Lewis lehetségesvilág-realizmusát ismerő olvasó értetlenkedve állt meg a Lewis teoretikus konzervativizmusát ecsetelő résznél, felidézve magában, hogy Lewis elmélete, miszerint a *lehetséges világok* az általunk benépesített aktuális világunkkal párhuzamosan létező *konkrét univerzumok*, leginkább éppen a *hitetlenkedő pillantásokkal* nem tud mit kezdeni.⁸ Mi tagadás, nem könnyedén adunk hitelt egy olyan gazdag ontológiával házaló elméletnek, mint amilyen Lewis modális metafizikája, hiszen a commonsense vélekedéseinkkel kifejezetten feszültségben áll az aktuális világunkkal azonos ontológiai státuszú lehetséges világok sokaságának elismerése.

Ezt a vádat Lewis minden további nélkül elismeri: tisztában van vele, hogy az *aktualizmus*, tudniillik az a filozófiai nézet, miszerint az aktuális világ *minden* létezőt magában foglal, *néhány* meglehetősen szilárd commonsense vélekedésünkkel sokkal jobban összepárosítható elmélet, mint az általa képviselt *posszibilitizmus*, miszerint az aktuális világ és mindazok a dolgok, amelyeket ez a világ magában foglal, csupán elenyésző részét képezik az összes világ összes lakójának. Lewis szerint ugyanis, ha kifagatnánk „a common sense szószerzőjét”, akkor szilárdan ragaszkodna a következő három tézishez:

- (1) Minden [ami létezik, az] aktuális.
- (2) Az aktualitás mindent magában foglal, ami téridőbeli kapcsolatban van velünk, és ezen kívül semmit (leszámítva néhány absztrakt entitást). Nem sokkal nagyobb vagy kevésbé egységes, mint ahogy gondolni szoktuk.
- (3) A lehetőségek az aktualitásnak nem részei, hanem alternatívái. (Lewis 1986a. 99.)

És íme Lewis diagnózisa a három tézis elméleti szerepéről, pontosabban arról, van-e közülük olyan, ami kikezdhetetlen egy filozófiai elméletalkotás során:

Az első két tézis esetében nem csak a jelentés számít, nem lehet mindkettő triviális analitikus igazság. Ahhoz együttesen túl sokat mondanak. Kritikusaim azt állítják, hogy az első tézis analitikus, tagadása paradoxon vagy „puszta zaj”; míg a másodikról lehet vitatkozni. Én azonban úgy gondolom, hogy a két tézis, sőt mindhárom egyenrangú. Együtt rögzítik az „aktuális” jelentését, sőt a jelentés rögzítésén messze túlmutatnak. Nem látom bizonyítékát, hogy akármelyikben is jobban koncentrálna az analitikusság, mint a többiben. [...] Ha így áll a dolog, akkor joggal állok ki az aktualitás egységével és mértékével kapcsolatos közvélemény [common opinion] mellett,

⁸ Arról, hogyan próbálja Lewis megválaszolni az elméletére zúduló legnehezebb problémák közül a legkevésbé védhetőt, vagyis a felé irányuló hitetlenkedő pillantásokat, lásd Lewis (1986. 133–135), magyarul lásd még Bács–Kocsis (2011. 173–174).

azon közvélemény rovására, hogy minden aktuális. Ezzel nem adom fel inkább a hétköznapi jelentést, mint azzal, ha – megfogadva a kritikusaim tanácsát – az ellenkezőjét teszem. (Lewis 1986a. 99–100.)

A Lewis által felvetett metodológiai kérdés arra irányul, hogy a szofisztikált commonsense intuícióknak, jelen esetben, az aktualitásról szóló három propozíciónak milyen teoretikus szerepet szánunk a filozófusok egy elmélet kidolgozása során. Van-e ezek közül olyan, amelyet fontosabbnak, avagy kikezdetlenebbnek tartanak a többinél, és joggal teszik-e ezt? A „common sense szöszólója” által explicitté tett három aktualitással kapcsolatos tézissel az a probléma, hogy annak, aki a lehetőségek létezését bármilyen értelemben is elismeri, a három propozíció együttesen elfogadhatatlan. Ha ugyanis elfogadjuk, hogy minden létező aktuális (1), továbbá az, ami aktuális létező (márpedig minden az) téridőbeli kapcsolatban van velünk (2), akkor – szemben (3)-mal – azt is el kell fogadnunk, hogy a lehetőségek az aktuális téridőbeli világ részei, nem pedig alternatívái. Ha az „aktuális” és a „létezik” kifejezések jelentése között nem teszünk különbséget, akkor a lehetőségek, bármik is legyenek, nem létezhetnek, hiszen a lehetőségek a világ alakulásának lehetséges, de az aktuálistól eltérő módjai.

Az inkonzisztens hármashból rögvest adódik egy kiút, ha a három propozíció valamelyike episztemikusan privilegizáltabb a többinél, például kimutatható, hogy valamelyik analitikus igazság, míg a többi nem. Lewis aktualista ellenfeleinek természetesen meg is van a választottja: (1), vagyis az a tézis, hogy minden létező az aktuális világ része. Lewis ezzel a megoldással kapcsolatban két fontos dolgot szögez le a fenti passzusban. Egyrészt, a filozófusok *önkéntesen* és nem mindenki számára meggyőző indokok alapján döntenek arról, hogy melyik commonsense vélekedést emelik a sérthetetlen analitikus igazságok közé, ugyanis egyik vélekedés sem inkább hivatott erre, mint a másik. Különösen akkor, ha Lewisnak hitelt adunk abban a kérdésben, hogy milyen elméleti szerepet játszhatnak a commonsense meggyőződéseink. Kétségtelenül lényeges a szerepük, hiszen az elméletalkotás során megkerülhetetlen szempont, hogy mennyire (kontra)intuitív az elmélet, ám ennek dacára a common sense nem tekinthető kikezdetetlen autoritásnak.

Másrészt, és ez Lewis konkrét megoldása, az „aktuális” hétköznapi jelentése nem változik meg akkor sem, ha feladjuk (1)-et. Az aktualitás Lewis által propagált *indexikus* elmélete szerint az „aktualitás” nem a „létezés” kifejezéssel szinonim, hanem az „*e* világi létezés” kifejezéssel, értve ezen, hogy minden aktuálisan létezik, ami pontosan *abban* a világban létezik, amelyben *mi* is, vagyis *ebben* a világban. Ez a világ pedig minden olyan dolgot magában foglal, amellyel téridőbeli kapcsolatban vagyunk. A lehetőségek valódi alternatívái annak, ami aktuálisan létezik, hiszen nem részei ennek a világnak, de ez nem jelenti azt, hogy nem léteznek.

Lewis tehát belátja, hogy kénytelen lemondani annak az intuíciónak a megőrzéséről, hogy minden aktuális, ha meg kívánja őrizni a másik kettőt. Nem az episztemikus kitüntetettségük okán teszi ezt, hanem éppen azért, mert ha egyik sem inkább kitüntetett mint a másik, akkor egyfelől az számít, hogy mennyi intuíciónak tud megőrizni belőlük az elmélet anélkül, hogy inkonzisztenssé válna, másfelől az számít, hogy mennyi elméleti előnnyel jár együtt annak az elméletnek a kidolgozása és elfogadása, amely a három közül (2)-t és (3)-at őriz meg, ahhoz az elmülethez képest, ami (1)-et és (2)-t. Kétségtelenül nagy ár, ha (1) nem megőrizhető, de nem megfizethetetlen, ha a lehetőségekről egy kétségtelenül nagy magyarázó erővel és problémamegoldó képességgel bíró elmélet keretében szeretne valaki számot adni.

IV. EGY MEGŐRZENDŐ MODÁLIS INTUÍCIÓ: A FIZIKA LEHETNE MÁS

Mint láttuk, Lewis szerint a filozófiában fallibilitás uralkodik: a filozófiai érvek nem elég erősek ahhoz, hogy miattuk feladjuk a prefilozófiai vélekedéseinket, ahogy a commonsense intuíciók sem valamiféle episztemikusan magasabb rendű képesség megkérdőjelezhetetlen eredményei. A prefilozófiai intuíciók és a filozófiai érvekkel megtámogatott kijelentések episztemikus egyenrangúsága esetén viszont törekedni kell egy kiegyensúlyozott rendszer kidolgozására, ami az elmélet erőnyeit teszi a mérleg egyik serpenyőjébe és a commonsense vélekedéseinket a másikba. Lewis tehát teoretikus konzervativistaként arra törekszik, hogy minél több intuíciónak, avagy commonsense vélekedést őrizzen meg a filozófiai elméletalkotás során, mivel a filozófiai elméletek plauzibilitása múlik azon, hogy mennyire képesek tiszteletben tartani a filozófia-előtti meggyőződéseinket. Lewis számára egy ilyen megőrzendő commonsense vélekedés az is, hogy a fizika lehetne más, vagyis a fizikai világ alakulhatna másképp is.

A számomra hitelt érdemlő filozófiának egyebek mellett nemesak az asztalokba és székekbe vetett naiv hitemet kell respektálnia, hanem azt az ugyancsak naiv hitemet is, amely szerint ezek az asztalok és székek egészen másképp is elrendezhetőek lennének. A lehetséges világokra vonatkozó realizmus ezeknek az előzetesen adott modális elképzeléseknek a rendszerezésére tett kísérlet – s ez az egyetlen sikeres kísérlet, amelyet ismerek. [...] Hiszem például, hogy léteznek világok, amelyekben a fizika eltér a mi világunk fizikájától, ezzel szemben nem hiszek olyan világokban, amelyekben a logika és az aritmetika különbözne a mi logikánktól és aritmetikánktól. Ez nem más, mint az arra vonatkozó naiv, prefilozofikus hitem rendszeres kifejtése, hogy a fizika lehetne más, de a logika és az aritmetika nem. Nem ismerek egyetlen ezt alátámasztó érvelést sem, amely elkerülné a körben forgást, de mindaddig, amíg ez a megingathatatlan hitem, metafizikai fejtegetéseim során tekintettel kell lennem rá. Semmivel sem tudok többet kezdeni azzal a filozófiai elmélettel,

amelyik semmibe veszi szilárd, bár igazolatlan modális elképzeléseimet, mint azzal, amelyik semmibe veszi a székekbe és asztalokba vetett szilárd, bár igazolatlan hitemet. (Lewis 1973/2022. 50.)

Lewis tehát egy naiv, prefilozófiai vélekedésére hivatkozva azt állítja, hogy a fizika lehetne más, miközben a logika és az aritmetika nem. Ami ebben a megjegyzésben naiv és körben forgás nélkül filozófiai érvekkel nem alátámasztható, az a modalitások – egyfelől a fizikai, másfelől a logikai és aritmetikai modalitások – közti különbségtéves. Más értelemben szükségszerű az, hogy nincs gyorsabb dolog a fénynél, mint az a logikai igazság, hogy nincs olyan dolog, ami gyorsabb és nem gyorsabb, mint a fény. Ez utóbbi úgyszólván „erősebb” szükségszerűség, mint az általános relativitáselmélet által megállapított természettörvény. Azt minden további nélkül el tudom gondolni, hogy valami gyorsabb a fénynél, de azt nem tudom elgondolni, hogy valami egy bizonyos időpontban egymásnak ellentmondó tulajdonságokkal rendelkezik. A természettörvény megsértése fizikailag lehetetlen, de logikailag lehetséges, a logikai törvény megsértése viszont fizikailag és logikailag is lehetetlen.⁹

A fizikai, avagy nomologikus modalitás és a logikai modalitás erőssége közti különbség a következőképp is megragadható: szemben a szükségszerű, avagy minden lehetséges világban igaz proposíciókat tartalmazó logikával és aritmetikával, az aktuális világunkra igaz fizikai elmélet által megállapított természettörvények *kontingensen igazak*, vagyis *lehetnének hamisak*. A félreértések elkerülése végett fontos megjegyezni, hogy a természettörvények kontingenciáját, avagy lehetséges hamisságát nem úgy kell értenünk, hogy az aktuális világunkra vonatkozó elfogadott fizikai elméletek lehet, hogy hamis elméletek. Nem tudjuk ugyanis, hogy a kortárs fizikai elméletek valóban igaz leírását nyújtják-e a fizikai világ működésének, vagy hogy valaha is birtokában leszünk-e annak a fizikai elméletnek, amely kétségtelenül igaz módon írja le a világot. Mi több: jó indo-

⁹ Ami a fizika, és ehhez kapcsolódóan a természettörvények modalitásának kérdését illeti, nem az a nagy kérdés, hogy a természettörvények szükségszerűsége vetekszik-e a logikai törvények szükségszerűségével, senki nem érvelne ennek az ellenkezője mellett. Ami sokkal inkább megosztja a filozófusokat, és amire Lewis nem tér ki a fent idézett és elemzett passzusban: a természettörvények *metafizikai* szükségszerűségének kérdése. Bár releváns, de nem tudok most részletesebben elmerülni Lewis természettörvények természetével kapcsolatos alapvetően *hume-iánus* megközelítéseinek részleteiben. Annyit azonban fontos megjegyezni, hogy Lewis és más *hume-iánusok* szerint a természettörvények nem valamilyen saját jogukon létező, *sui generis* entitások, nem redukálhatatlan oksági erők, amelyek szószerint irányítják a világban lezajló eseményeket és történéseket. Sokkal inkább olyan *regularitások*, *általánosítások*, avagy *általános érvényű igaz proposíciók*, amelyeket a feltételezhetően fizika által listázott természetes tulajdonságok tér-időbeli eloszlása tesz igazzá. Lewis *hume-iánus* meggyőződése, hogy a természet alapvetően *amodális*, érve ezen, hogy modális szótárral való leírása nem jelenti azt, hogy a természeti világban vannak nem megmagyarázott, vagyis ontológiai alapok nélküli szükségszerű kapcsolatok. Lewis *hume-iánus* metafizikájáról bővebben lesz szó e tanulmány 6. szakaszában.

kunk van azt gondolni, hogy még nem vagyunk birtokában az aktuális világot leíró igaz fizikai elméletnek. Ugyanakkor jó indokkal feltételezzük azt is, hogy egy ilyen igaz elmélet irányában a fizikusok komoly lépéseket tettek.

Amikor a kontingensen igaz fizikai elméletről beszélünk, amely lehetne hamis, akkor azzal a feltevéssel élünk, hogy rendelkezésünkre áll egy teljes fizikai elmélet, amely az aktuális világot igaz módon írja le. Lewis intuitív meggyőződése tehát az, hogy még ez a teljes fizika is lehetne hamis, vagyis az aktuális világ alakulhatott volna úgy is, hogy a rá vonatkozó teljes és – nem csak közelítőleg – igaz fizikai elmélet hamis legyen. A lehetséges világok terminusaiban kifejezve: van(nak) olyan lehetséges világ(ok), amely(ek)ben az a fizikai elmélet, amely ezt a világot igaz módon írja le, hamis. Egy ilyen lehetséges világ fizikai felépítése más, mint az aktuális világé, és ennek köszönhetően az ott érvényes természettörvények is eltérnek a mi világunkban érvényes természettörvényektől.

V. EGY MÁSIK MEGŐRZENDŐ MODÁLIS INTUÍCIÓ: LEHETSÉGESEK IDEGEN TULAJDONSÁGOK

Induljunk ki abból, hogy a világ alakulásának lehetséges módjairól kétféle értelemben beszélhetünk. Az egyiket *korlátozott*, a másikat *korlátozatlan* értelmezésnek fogom nevezni. Hogy világossá tegyük a különbséget, lássuk először, hogy mi a közös mindkét értelmezésben. Nagyon leegyszerűsítve: mindkét értelmezés az úgynevezett *de re* modális diskurzus legitim voltára alapoz és egyetért a következőkben. Amikor egy dolog egy bizonyos módon való létezéséről beszélünk, akkor arról beszélünk, hogy a dolog rendelkezik bizonyos tulajdonságokkal, amelyek meghatározzák az aktuális természetét. Ám az, hogy egy dolog történetesen bizonyos tulajdonságokkal rendelkezik és aktuálisan olyan, amilyen, nem jelenti azt, hogy a dolog kizárólag egyféleképpen létezhet, azaz hogy a természetét meghatározó valamennyi tulajdonsággal szükségszerűen rendelkezik. Egy régi példát használva: noha Szókratész piszeorrú volt, nem szükségszerűen volt az, lehetett volna sasorrú is. Továbbmenve: még ha el is ismerjük azt, hogy egy dolognak van(nak) olyan tulajdonsága(i), amelyek nem lehetnek mások, ti. az *esszenciális* tulajdonsága(i), van számos olyan tulajdonsága, amelyekkel *kontingensen* rendelkezik: e tulajdonságok helyett más tulajdonságokkal is rendelkezhetne, és az ilyen lehetőségek aktualizálódása nem vonná maga után – szemben az esszenciális tulajdonságok megváltozásával –, hogy a dolog megszűnik létezni.¹⁰ Maradva a példánál: Szókratész szükségszerűen volt ember, és kontingen-

¹⁰ Az arisztotelészi esszencializmusnak nem mindenki a híve. Például Quine, aki a *de re* modalitás szemantikai tisztázhatóságával kapcsolatban szemben meglehetősen szkeptikus, kifejezetten ellenséges az arisztotelészi esszencializmussal szemben. Saul Kripke egyike azoknak, akik az esszenciális tulajdonságokat intuitíve megalapozottnak és ezért filozófiailag problémátlannak ítélik. Lewis valahol a két véglet között van és magát egy helyütt az ariszto-

sen volt piszeorrú, vagyis nem lehetett volna macska, de lehetett volna sasorrú. E néhány egyszerű modális meggyőződést követően arra kérem az olvasót, tegyék fel, hogy rendelkezünk az aktuális világban létező valamennyi dolog természetét meghatározó tulajdonságok *teljes* listájával.

Visszatérve a világ alakulásának lehetséges módjaival kapcsolatos két értelmezésre, az első, általam korlátozottan nevezett értelmezés szerint, ha arról beszélünk, hogy a dolgok más módokon is létezhetnének, mint ahogy ténylegesen léteznek, azon azt értjük, hogy az aktuális világban megtalálható valamennyi tulajdonságot magában foglaló listából más tulajdonsággal is rendelkezhetnének, mint amivel aktuálisan rendelkeznek. Ha történetesen úgy alakult, hogy *a* dolog rendelkezik *F* tulajdonsággal és *b* dolog rendelkezik *G* tulajdonsággal (és ezek a tulajdonságok nem esszenciális tulajdonságok, vagyis nem ezek a tulajdonságok teszik *a*-t *a*-vá és *b*-t *b*-vé), akkor a dolgok létezésének egy lehetséges módja, hogy *a* *F* helyett *G*-vel, *b* pedig *G* helyett *F*-fel rendelkezzen. A korlátozottság, még egyszer, itt annyit jelenti, hogy azok a tulajdonságok, amelyekkel egy dolog rendelkezhet, az *aktuális világban fellelhető* tulajdonságok közül kerülnek ki. Ha így értjük a világ alakulásának lehetséges módjait, akkor e módoknak megfeleltethető lehetséges világok mások ugyan, mint az aktuális világ, hiszen a dolgok más tulajdonságokkal rendelkeznek ezekben a világokban, mint az aktuális világban, de *nem teljesen más világok, nem idegenek*. Eszerint, ha rendelkezünk az aktuális világ valamennyi létezőjét meghatározó tulajdonságok teljes listájával, akkor rendelkezünk az összes lehetséges világ létezőit meghatározó tulajdonságok teljes listájával is.

Am adódik a kérdés: milyen alapon gondoljuk azt, hogy az aktuális világ olyan gazdag, hogy minden lehetséges tulajdonságot magában foglal? Nincs okunk azt feltételezni, hogy ne lehetnének olyan tulajdonságok, amelyeket nem tartalmaz az aktuális világ összes tulajdonságát felsoroló lista. Azt az értelemzést nevezem korlátozatlanak, amelyik elismeri, hogy *a priori* semmi okunk kizárni, sőt teljesen természetes részünkről elismerni olyan tulajdonságok lehetőségét, amelyekkel egyetlen dolog sem rendelkezik az aktuális világban. Az ilyen tulajdonságokat nevezzük *idegen tulajdonságoknak*. A világ lehetséges módon való alakulásai közül pedig azokat nevezzük *idegen világoknak*, amelyekben a dolgok ilyen idegen tulajdonságokkal rendelkeznek. A világ alakulásának lehetséges módjairól való beszéd korlátozatlan értelmezése szerint tehát lehetségesek olyan tulajdonságok, amelyek teljesen mások, azaz idegenek, vagyis – a lehetséges világok fogalmi eszköztárát alkalmazó jól ismert definíció alapján – vannak olyan világok, amelyekben a dolgok rendelkeznek idegen tulajdonságokkal vagy kizárólag idegen tulajdonságokkal rendelkeznek.

telési esszencializmus hamis barátjaként mutatja be. Lewis hasonmásméletével kiegészített flexibilis esszencializmusához lásd (2003).

Természetes meggyőződésünk tehát, hogy a világ alakulhatott volna nagyon másképp is, mint ahogy alakult. Phillip Bricker a következőképp írja le ennek az intuíciónak a modalitás metafizikájában betöltött lényeges szerepét.

A common sense a modális intuíciók révén – az arról való hétköznapi gondolkodás révén, hogy minek az esete állhatna fenn vagy kell fennállnia – támaszt követelményeket a modalitás metafizikájával szemben. Az egyik ilyen modális intuíció az, hogy a világ bármely része – sőt, az egész világ – állhatott volna más anyagból, mint amiből most áll. Ez nem azt jelenti, hogy az alapvető anyagfajták átrendeződhettek volna úgy, hogy különböző összetett anyagfajták jöjjenek létre; az alapvető és az összetett közötti különbségtétel itt nem mérvadó. Az intuíció itt az, hogy a világot alkotó anyagok lehetek volna teljesen másfajták. (Bricker 1986/2020. 240.)

Van itt tehát két prefilozófiai modális intuíció. Az egyik, hogy a világot leíró fizikai elmélet igazságai metafizikai és logikai értelemben nem szükségszerűek, vagyis a világ lehetne más fizikájú vagy nem-fizikai. A másik pedig az, hogy a világunkban nem instanciálódik az összes lehetséges tulajdonság, vagyis lehetségesek idegen tulajdonságok. De mi köze a természettörvények kontingenciájának az idegen tulajdonságokhoz? Hogy tisztábban lássunk abban a kérdésben, hogy miért függ össze ez a két intuíció és miért erősíti Lewis modalitásról vallott metafizikai nézeteit, érdemes kicsit elmerülni a tulajdonságok természetében.

VI. TERMÉSZETES TULAJDONSÁGOK, HUME-IÁNUS SZUPERVENIENCIA ÉS AZ IDEGEN TULAJDONSÁGOK LEHETŐSÉGE

A tulajdonságok természetével kapcsolatos metafizikai elméletének kidolgozása során Lewis tesz egy fontos különbséget a *szórványos* [*sparse*], avagy *természetes tulajdonságok* és a *bővelkedő* [*abundant*], avagy *nem természetes tulajdonságok* között. Mivel Lewis referenciális szemantikája szerint minden értelmes predikátum szemantikai értéke egy tulajdonság (Lewis 1983b. 348–349), ezért tulajdonságból voltaképp annyi van, ahány tulajdonságra referáló értelmes predikátumot tartalmaz a nyelvünk. Továbbá, a tulajdonságok valamennyi olyan partikuláris dolog halmazai,¹¹ amelyek igaz módon jellemezhetők a szóban forgó tulajdonságra referáló predikátummal. Például, ha valamit igaz módon jellemzünk a „negatív töltésű elemi részecske” predikátummal, akkor a szóban forgó dolog, tudniillik egy elektron a negatív töltésű elemi részecskének levés tulajdonságá-

¹¹ Lewis halmaz-, avagy osztálynominalizmusa szerint a tulajdonságok nem *sui generis* metafizikai entitások, mint az univerzálék, hanem partikuláris entitások, amelyek elemként maguk is partikuláris entitásokat tartalmaznak. A halmaz-nominalizmusról magyarul lásd Tózsér (2009. 2. fejezet).

val rendelkezik, vagyis eleme a negatív töltésű elemi részecskék halmazának. Mivel Lewis szerint a tulajdonságok halmazok (és nem univerzálék vagy valamilyen más metafizikailag robusztusabb entitások), ezért különbséget tudunk tenni a halmazokként felfogott tulajdonságok homogenitása/heterogenitása tekintetében. A negatív töltésű elemi részecskék halmaza egy meglehetősen homogén halmaz, amely kizárólag elektronokat tartalmaz (már ha nincsenek más negatív töltésű részecskék). Nem minden tulajdonság ilyen. Ha valamit igaz módon jellemzünk egy negatív predikátummal („nem kerek”), akkor a szóban forgó dolog egy negatív tulajdonsággal (*nem* kereknek levés) rendelkezik. Ez egy heterogén vagy kevert elemű halmaz, mivel az elemei között sokféle különböző típusú szögletes dolog található. Vagy: ha valamit igaz módon jellemzünk egy diszjunktív predikátummal („piros vagy kerek”), akkor az így jellemzett dolog egy diszjunktív tulajdonsággal (pirosnak *vagy* kereknek levés) rendelkezik, ami még az előbbinél is jóval heterogénebb halmaz.

Talán már az eddigiek is implikálják, hogy Lewis *nem egalitáriánus* a tulajdonságokkal kapcsolatban. Meggyőződése, hogy a szemantikai értékeként felfogott tulajdonságoknak van egy *elit kisebbsége*: ezek a szórványos, avagy természetes tulajdonságok, amelyek metafizikailag kitüntetettek, ugyanis ezek határozzák meg a dolgok aktuális természetét (ahogy a negatív töltésű részecskének levés tulajdonsága határozza meg az elektronok természetét).¹² Lewis a következő módon jellemezi őket:

A rajtuk való osztozás hozzájárul a kvalitatív hasonlóságához, metszik az illesztéseket, intrinzikusak, nagyon specifikusak, instanciáik halmazai *ipso facto* nem teljesen kevertek, épp csak annyi van belőlük, amennyi a dolgok redundanciától mentes maradéktalan jellemzéséhez szükséges. (Lewis 1986a. 60.)

Ez a számos utalással és metaforával megspékelt meghatározás úgy jellemzi a metafizikailag kitüntetett természetes tulajdonságokat, mint amelyek többek között (i) lehetővé teszik, hogy két vagy több partikuláris dolog a természetüket tekintve *hasonlítson* egymásra, mégpedig abban az értelemben, hogy ha két entitás ugyanazzal a természetes tulajdonsággal rendelkezik, akkor egymás tökéletes hasonmásai; (ii) minden egyes dolog igaz leírásának *elégéses ontológiai alapjául* szolgálnak, vagyis a világ jellemzéséhez elegendő lenne leírni azt, hogy mely entítások rendelkeznek ezekkel a tulajdonságokkal; (iii) olyan entítások példázják őket, amelyek egy nagyon pontosan meghatározott és ennek köszönhetően *homogén* halmazt alkotnak; (iv) *intrinzikusak*, vagyis azon dolgok természetét, amelyek rendelkeznek velük, más dolgokhoz való viszonyoktól függetlenül határozzák meg; (v) az eredeti platóni metafora (*Phaidrosz* 265e) modern

¹² Nem osztotta mindig ezt a meggyőződést. David Armstrong az, aki inspirálta ebben. Lásd Lewis 1999. 1–2.

parafrázisaiban, a valóságot, avagy a természetet *annak illesztéseinél metszik* [*carve nature at its joint*], vagyis ha ismerjük őket, akkor azt is tudjuk, hogy melyek azok az objektív természeti fajták, amelyekbe a természeti világ alapvető entitásai tartoznak. Lewis ezeket a szórványosan előforduló tulajdonságokat nevezi – köszönhetően a természetesség fokozati voltának – *tökéletesen természetes*, avagy *fundamentális* tulajdonságoknak.¹³

Ami az aktuális világ alakulását meghatározó (tökéletesen) természetes, avagy fundamentális tulajdonságok beazonosításának kérdését illeti, Lewis szerint a fizikához kell fordulnunk válaszokért. Egy kései tanulmányában a következőképp írja le a fizika feladatát és ad hangot a feladat elvégzésével kapcsolatos optimizmusának.

A fizika feladata, hogy leltárt készítsen a világban előforduló összes fundamentális tulajdonságról és relációról. (Azért van ez így, mert a fizika feladata az is, hogy felfedezze a természet fundamentális törvényeit, és a fundamentális törvényekben csak fundamentális tulajdonságoknak és relációknak van helyük.) Noha semmilyen a priori garanciánk nincs rá, mégis joggal gondolhatjuk, hogy a mai fizika már messze jutott, ami e tulajdonságok és relációk egy teljes és pontos leltárba szedését illeti. Ne feledjük, hogy a közönséges anyag fizikai természetét enyhe körülmények között nagyon jól ismerjük. És joggal remélhetjük, hogy a jövő fizikája ugyanezt a trendet követve fejezi be a munkát. (Lewis 1994. 51–52.)

Ami az aktuális világ természetét illeti Lewis fizikalista: a fizika az a tudomány, amely élen jár a világot meghatározó tökéletesen természetes intrinzikus tulajdonságok beazonosításában, ez pedig kulcsfontosságú a világunkban érvényes természettörvények felfedezését illetően is. Ha mások lennének a világot meghatározó természetes tulajdonságok, akkor mások lennének a világban érvényes természettörvények. Másképp kifejezve: az, hogy mik az aktuális világban érvényes természettörvények, teljes mértékben attól függ, hogy mik azok a tökéletesen természetes tulajdonságok, amelyeket a világunk arra alkalmas alapvető entitásai példáznak, avagy instanciálnak. Tehát az a kérdés, hogy a természettörvények és ennek köszönhetően a világ fizikája kontingens-e, szorosan összefügg azzal, hogy a fundamentális, avagy tökéletesen természetes tulajdonságok lehetnek-e mások, akár nem-fizikaiak.

A természetes tulajdonságokat instanciáló entitások valamiképp elrendeződtek a világban, ami a természetes tulajdonságok egy bizonyos téridőbeli eloszlását eredményezi. Könnyen juthatnánk arra, hogy egyetlen módja van a természetes tulajdonságok aktuális elrendeződésének, ha az, hogy a téridő egy bizonyos régiójában mely természetes tulajdonság instanciálódik *maga után*

¹³ A (tökéletesen) természetes tulajdonságok lewisi jellemzéséhez lásd még: Lewis 1983b; 1986a. 59–69; 1994. 51–52; 2009.

vonná azt, hogy a téridő egy másik régiójában melyik természetes tulajdonság instanciálódik. Ám Lewis szerint erről szó sincs. A természetes tulajdonságok mások is lehetnének, illetve máshogy is elrendeződhetnek volna. *Nincs közöttük szükségszerű kapcsolat.* Ez a nyilvánvaló *hume-iánus* attitűd explicit módon köszön vissza a Lewis által propagált *hume-iánus szupervenienencia* tézisben.

A hume-iánus szupervenienencia a szükségszerű kapcsolatok egy [nálam is] nagyobb tagadója előtt tisztelegve kapta a nevét. E doktrína szerint a világ nem más, mint lokális partikuláris tényállások hatalmas mozaikja, egyetlen kicsi dolog aztán még egy. (...) Nem kizárt, hogy ezek a pontok maguk a téridőpontok, de az is lehet, hogy az anyag vagy az éter, vagy a mezők pontméretű részei, esetleg mindkettő. E pontokon pedig ott vannak a lokális tulajdonságok: azok a tökéletesen természetes intrinzikus tulajdonságok, amiknek nincs szükségük egy pontnál nagyobb dologra ahhoz, hogy példázva legyenek. Röviden: a tulajdonságok egy bizonyos elrendeződésével van dolgunk. Ennyi az egész. Nincs eltérés, ha nincs eltérés a tulajdonságok elrendeződésében. Minden más ezen szupervenial. (Lewis 1986b. ix–x.)

Lewis hume-iánus nézete szerint a világ egy hatalmas „mozaik”, ami nem más, mint az egyik tökéletesen természetes tulajdonságot instanciáló pontszerű entitás (az egyik lokális partikuláris tényállás) téridőbeli kapcsolata egy másik tökéletesen természetes tulajdonságot instanciáló pontszerű entitással (a másik lokális partikuláris tényállással). Fontos megjegyezni, hogy a téridőbeli viszonyoknak nincs modális karaktere, egyik pontszerű tulajdonság-instanciából nem következik semmi a másik pontszerű tulajdonság-instanciára vonatkozóan. Ahogy egy közönséges mozaikkép valamennyi tulajdonsága a mozaikot alkotó apró darabok intrinzikus tulajdonságaitól – méretüktől, alakjuktól, színüktől –, illetve a térbeli elrendeződésüktől függ, Lewis szerint pontosan így szupervenial az általunk ismert világban létező dolog valamennyi tulajdonsága a „hume-iánus mozaik” partikuláris tényein, vagyis a tökéletesen természetes tulajdonságokat instanciáló pontszerű entitások sajátos téridőbeli elrendeződésén.

Ezek szerint, ha azt mondjuk, hogy a fizika lehetne más, akkor azon azt értjük, hogy a fizikai világ alakulását meghatározó természettörvények és ezáltal a világ fizikai természete más lenne (akár nagyon más), ha a természetes tulajdonságok *másképp* rendeződtek volna el, vagy ha *más* természetes tulajdonságok rendeződtek volna el. Így függ össze szorosan az a modális intuíció, hogy a fizika lehetne más, az idegen tulajdonságok lehetőségének elismerésével.

A fizika rendelkezik a „fundamentális fizikai tulajdonságok” egy rövid listájával: ilyen a részecskék töltése és tömege, valamint az úgynevezett „spinjeik”, „színeik” és „ízeik”, és talán van még néhány további, felfedezésre váró tulajdonság. Más világokban, ahol más a fizika, más fundamentális fizikai tulajdonságok is vannak, amelyek idegenek ehhez a világhoz képest. (...) És a nem-fizikai világokban a fundamentális fizikai

tulajdonságok eloszlása nem biztosítja a dolgok teljes minőségi jellemzését, mert a dolgok „fundamentális” tulajdonságainak egy része egyáltalán nem-fizikai. Amire a fizika vállalkozott – függetlenül attól, hogy a mi világunk olyan-e, ahol ezt a vállalkozást majd siker koronázza – az e-világi dolgok *szórványos* tulajdonságainak leltárba vétele. (Lewis 1986a. 60.)¹⁴

Összefoglalásképpen, íme az idegen tulajdonságok és világok létezése melletti érv röviden:

- (I) A fizika kontingenciájával kapcsolatos modális intuíció: a világunk fizikája lehetne más.
- (II) Fizikalizmus az aktuális világgal kapcsolatban: az aktuális világot meghatározó természetes tulajdonságok fizikai tulajdonságok.
- (III) Hume-iánus szupervenienencia: a természettörvények akkor és csak akkor lehetnek mások, ha lehetségesek nem-fizikai, vagyis idegen természetes tulajdonságok.
- (IV) Az aktuális világot meghatározó természetes tulajdonságok gazdagságával kapcsolatos modális intuíció: lehetségesek idegen természetes tulajdonságok.
- (V) Ha lehetségesek idegen természetes tulajdonságok, akkor vannak olyan idegen világok, amelyek idegen természetes tulajdonságok téridőbeli eloszlásai.
- (VI) Vannak idegen világok, amelyek idegen természetes tulajdonságok téridőbeli eloszlásai.

Egy további elméleti kérdés azonban tisztázatlan: Lewis lehetségesvilág-realizmusa hogyan tud elegendő számú világot biztosítani az idegen világok létezésének elismeréséhez?

VII. REKOMBINÁCIÓ ÉS IDEGEN VILÁGOK

Lewis lehetségesvilág-realizmusának egyik sarokköve, hogy bármilyen lehetőségnek megfelel egy konkrét világ, amelyben az a lehetőség meg is történik. Más azt kérdezni, hogy mik a lehetőségek, és más azt, hogy mennyi lehetőség van, avagy mennyire lehet más a világ. Ez utóbbi a világok sokaságával kapcsó-

¹⁴ Lewis olyannyira nem lát különbséget a „nem-fizikai” és „idegen” kifejezések jelentése között, hogy nem is érti az „idegen fizikai” vagy „más fizikájú” jelzőt. Ahogy egy 1983-as, Paul Tellernek írt levelében fogalmaz: „Nem értem a különbséget az idegen fizikai tulajdonság és az idegen nem fizikai tulajdonság között. Hajlok arra, hogy a »fizikai« kifejezést úgy értelmezzem, mint ami többé-kevésbé az általunk ismert fizikára utal; ami megnehezíti, hogy bármilyen idegen tulajdonság fizikai legyen.” (Lewis 2020. 131.)

latos kérdés: vajon az elmélet elegendő számú lehetséges világ létezését tudja-e biztosítani ahhoz, hogy számot adhasson minden lehetőségről? Márpedig, ha természetes arra gondolnunk, hogy az aktuális világ nem tartalmaz minden lehetséges tulajdonságot, akkor egy modális metafizikai elméletnek számot kell adnia az idegen tulajdonságokat instanciáló idegen individuumokat tartalmazó világok létezéséről is.

Egy olyan világ, amelyhez képest egyetlen individuum, világ vagy tulajdonság sem idegen, egy különösen gazdag világ lenne. Nincs okunk azt gondolni, hogy olyan kiváltságosak vagyunk, hogy egy ilyen világban élhetünk. Ezért a lehetőségről szóló valamennyi elfogadható számadásnak gondoskodnia kell az idegen lehetőségekről. (Lewis 1986a. 92.)

De hogyan biztosítható elegendő számú lehetséges világ az idegen tulajdonságok lehetőségével kapcsolatos intuíció elméleti szinten való megőrzésére? Lewis lehetségesvilág-realizmusában a világok sokaságát a rekombináció elve hivatott biztosítani. Azonban kérdéses, hogy a rekombináció elve számot tud-e adni a teljesen idegen tulajdonságok lehetőségéről, avagy az idegen világok létezéséről. Ha ugyanis a rekombináció elve csupán az aktuális világ tulajdonság-instanciáit rekombinálja új világokká, akkor a válasz nyilvánvalóan nemleges, mivel az idegen természetes tulajdonságokat definíció szerint nem instanciálja egyetlen dolog sem ebben a világban.

Az idegen természetes tulajdonság olyan tulajdonság, amelyet e világ egyetlen része sem instanciál, és amely nem definiálható olyan összetevőkből felépülő konjunkatív vagy strukturális tulajdonságként, amelyek mindegyike e világ részei által instanciáltak. Bármilyen idegen tulajdonságot instanciál, idegen individuum; minden világ, amelyben egy idegen tulajdonság instanciálva van, idegen világ. (Lewis 1986a. 91.)

Amikor Lewis a világok sokaságának biztosítására bevezeti a rekombináció elvét, arra a hume-iánus elvre alapoz, amely Hume-diktum (HD) néven vált ismertté. Eszerint

(HD) Bármilyen együtt létezhet bármilyen mással, mint ahogy bármilyen létezhet bármilyen más nélkül is.

Természetesen nagy kérdés, hogy mi lehet az a bármilyen. Lewis egyetlen kritériumot vezet be a téridőbeli elkülönülést. Az a dolog, amely téridőbelileg elkülöníthető más dolgoktól, vagyis nincs téridőbeli átfedés köztük, azok esetében az egyik dolog létezése nem vonja maga után valami más létezését. Ahogy azt a hume-iánus szupervenienencia tézise kapcsán már szóba került, a világban nincsenek szükségszerű kapcsolatok. Most azonban fontosabb az, hogy ha a rekombináció

csak annyit tesz lehetővé, hogy ennek a világnak a téridőbelileg elkülönülő részei bárhogy kombinálódhatnak, akkor ezzel még nem biztosítottuk az idegen világok létezését. Az, hogy minden lehetséges újrakombinálódásnak megfelelő egy másik világ, amelyben e világ téridőbelileg elkülönülő részei másképp rendeződnek el, önmagában nem elegendő, mivel az aktuális világban nincs olyan dolog, ami egy idegen tulajdonságot instanciál.¹⁵ Lewis szavaival:

Nem lesz elég azt mondani, hogy minden világ e világ részeinek, azaz olyan individuumoknak az újrakombinálódása, amelyek azért lehetségesek, mert aktuálisak. Az idegen lehetőségeket nem kaphatjuk meg pusztán a nem idegenek átrendezésével. Így a rekombinációs elvünk nem képes megragadni a lehetőségek teljességét. (Lewis 1986a. 92.)

Tehát ha valaki a rekombináció elvét az aktuális világ részeire korlátozza a következő dilemmával fog szembesülni. *Vagy* a rekombináció elve elégséges ahhoz, hogy minden lehetőségről számot adjunk, de akkor ez a világ minden lehetséges tulajdonságot magában foglal, vagyis nincsenek idegen tulajdonságok. *Vagy* nem vagyunk olyan kiváltságos helyzetben, hogy a leggazdagabb világ lakói vagyunk, és elismerjük az idegen tulajdonságok lehetőségét, de akkor a rekombináció elve önmagában nem elegendő ahhoz, hogy biztosítsa a megfelelő számú világot.¹⁶

¹⁵ Lewis lehetségesvilág-realizmusa szerint nem az aktuális világ téridőbelileg elkülönülő részei kombinálódnak újra egy másik világban. A világok nincsenek átfedésben egymással, vagyis amikor egy dologgal kapcsolatos lehetőségről beszélünk, akkor a lehetséges világok lewisi elméletében nem szó szerint kell érteni azt, hogy a szóban forgó dolog egy másik világban létezik. Egy másik világban a dolgok *hasonmásai* léteznek. Lewis hasonmáselméletének alapjaihoz lásd Lewis 1969/2022. Arról, hogy miként kapcsolja össze Lewis a lehetségesvilág-realizmusát és a hasonmáselméletét, lásd Lewis (1986a. 4. fejezet), magyarul jó összefoglalást nyújt Bács–Kocsis (2011) és Kocsis (2022).

¹⁶ Pontosan ezzel a dilemmával szembesül David Armstrong, amikor modális aktualista meggyőződések mentén kidolgozza a *kombinatorizmusát* (lásd Armstrong 1986/2022. 1989), miszerint „minden, ami létezik, térben és időben létezik. Ez a tér- és időbeli [aktuális] világ szolgáltatja az aktuális elemeket a kombinációk teljességéhez.” (Armstrong 1986/2022. 78.) Egy ilyen aktuális világ sovén kombinatoristának vagy le kell mondania az általa elfogadott elmélet magját alkotó rekombináció elvéről, vagy tagadnia kell az idegen tulajdonságok (Armstrongnál: univerzálék) lehetőségét. Armstrong az utóbbitól vesz érzékeny búcsút, annak ellenére, hogy elismeri az idegen tulajdonságok lehetőségének intuitív megalapozottságát. Íme:

Az idegen univerzálék mellett szóló intuíciónkat leghatásosabban a következőképp mozgósíthatjuk. Vegyünk egy olyan „kontraktált” világot, amelyet azáltal zsugorítunk össze, hogy bizonyos egyszerű tulajdonságokat eltüntetünk belőle. E kontraktált világ szemszögéből nézve ezek az egyszerű tulajdonságok idegen tulajdonságok lesznek. Ám ha egy kontraktált világhoz képest a mi világunk tulajdonságai idegenek lehetnek, akkor vajon nincsenek-e olyan lehetséges világok, amelyekhez képest a mi világunk kontraktált, mondjuk, az univerzálék tekintetében? Egy ilyen világ idegen univerzálékot fog tartalmazni, vagyis a mi világunktól idegen univerzálékot.

Lewis elmélete azonban elkerüli a kényszerű választást. Megoldása meglehetősen egyszerű: semmi sem korlátozza a rekombináció elvének és az elv alapjául szolgáló Hume-diktumnak az alkalmazhatósági körét kizárólag az aktuális világot meghatározó tulajdonságok instanciáira. Vagyis a „bármí” nem csupán az aktuális világ összetevőire korlátozódik, hanem mindenre, ami létezhet, így az idegen tulajdonságokat instanciáló idegen partikuláris entitásokra is.

Bár a rekombináció nem hoz létre idegen világokat e világ részeiből, mégis vonatkozik az idegen világokra. Kizárja, hogy csak néhány idegen világ létezzen. Ha van néhány, akkor sokkal több is van. Bármí idegen együtt létezhet, vagy nem létezhet együtt bármí más idegennel, vagy bármí más nem-idegennel, bármilyen elrendezésben, amit az alak és a méret megenged. (Lewis 1986a. 92.)

VIII. ÖSSZEGZÉS

Aki filozófiai elmélet kidolgozására vállalkozik, szinte minden esetben a filozófia elméletek természetével és céljaival kapcsolatos – explicite nem mindig kimondott – metafizikai elvek és meggyőződések elfogadásával lát neki az elméletalkotásnak. Tanulmányomban arra tettem kísérletet, hogy Lewis modális metafizikájának bizonyos elemeit úgy mutassam be, mint amelyek jól illeszkednek az általa elfogadott metafizikai vízióba. Meggyőződésem, hogy Lewis lehetségesvilág-realizmusának egyik fontos pillére a filozófiai metodológiájában keresendő, abban a teoretikus konzervativizmusban, amelynek lényege, hogy a commonsense intuíciónkat tiszteletben kell tartanunk a filozófiai elméletalkotás során. Mint láttuk, a fizika kontingenciájára és az idegen tulajdonságok és idegen világok lehetőségére vonatkozó modális intuíciónk megőrzésére tett kísérlet nagyban meghatározta azt, hogy Lewis miért azt a modális metafizikai elméletet dolgozta ki, amelynek tarthatóságával szemben legtöbbször éppen a konstraintív voltát szokták felhozni.

IRODALOM

- Armstrong, David M. 1986/2022. A lehetőségességek természete. In Kocsis László – Tuboly Ádám Tamás (szerk.) *Lehetséges világok*. Budapest, Typotex. 78–98.
- Armstrong, David M. 1989. *A Combinatorial Theory of Possibility*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139172226>

Ám gondolatmenetünk titokban arra alapoz, hogy minden világot egyenrangúnak tekintünk. A *kombinatorista* ugyanis az aktuális világ megszállottja. Kizárólag az aktuális világot tartja valódinak. Mivel a lehetséges az aktuális által meghatározott, (...) a lehetséges nem mehet túl az aktuálison. (Armstrong 1986/2022. 85.)

- Bács Gábor 2005. Lehetséges világok. *Kellék*. 27–28. 135–140. <https://www.prophilosophia.ro/assets/files/kellek-27-28/bacs.pdf>
- Bács Gábor – Kocsis László 2011. Lewis a világok sokaságáról. *Magyar Filozófiai Szemle*. 55/4. 153–177. <http://filozofiaiszemle.net/wp-content/uploads/2013/01/Bacs-Gabor---Kocsis-Laszlo-Lewis-a-vilagok-sokasagarol.pdf>
- Beebe, Helen 2018. Philosophical Scepticism and the Aims of Philosophy. *Proceedings of the Aristotelian Society*. 118/1. 1–24. <https://doi.org/10.1093/arisoc/aox017>
- Bernáth László – Tőzsér János 2020. Epistemic Self-Esteem of Philosophers in the Face of Philosophical Disagreement. *Human Affairs*. 30/3. 328–342. <https://doi.org/10.1515/humaff-2020-0029>
- Bradley, Francis H. 1935. *Collected Essays, Vol. II*. Oxford, Clarendon Press.
- Bricker, Phillip 1986/2020. Principles of Plenitude. In *Modal Matters*. Oxford, Oxford University Press. 213–243.
- Huoranszki Ferenc 2001. *Modern metafizika*. Budapest, Osiris.
- Kocsis László 2022. Lehetséges individuumok: világokon átvélő azonosság és hasonmáselmélet. In Kocsis László – Tübboly Ádám Tamás (szerk.) *Lehetséges világok*. Budapest, Typotex. 137–183.
- Kripke, Saul 1981/2007. *Megnevezés és szükségszerűség*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Lewis, David K. 1969/2022. Hasonmáselmélet és kvantifikált modális logika. In Kocsis László – Tübboly Ádám Tamás (szerk.) *Lehetséges világok*. Budapest, Typotex. 192–209.
- Lewis, David K. 1973/2022. Lehetséges világok. In Kocsis László – Tübboly Ádám Tamás (szerk.) *Lehetséges világok*. Budapest, Typotex. 45–53.
- Lewis, David K. 1983a. *Philosophical Papers, Vol. I*. Oxford, Oxford University Press.
- Lewis, David K. 1983b. New Work for a Theory of Universals. *Australasian Journal of Philosophy*. 61. 343–377. <https://doi.org/10.1080/00048408312341131>
- Lewis, David K. 1986a. *On the Plurality of Worlds*. Oxford, Basil Blackwell.
- Lewis, David K. 1986b. *Philosophical Papers, Vol. II*. Oxford, Oxford University Press.
- Lewis, David K. 1994. Reduction of Mind. In Samuel D. Guttenplan (szerk.) *A Companion to the Philosophy of Mind*. Cambridge, Blackwell. 412–431.
- Lewis, David K. 1999. *Papers in Metaphysics and Epistemology*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511625343>
- Lewis, David K. 2009. Ramseyan Humility. In David Braddon-Mitchell – Robert Nola (szerk.) *Conceptual Analysis and Philosophical Naturalism*, Cambridge/MA, MIT Press. 203–222. <https://doi.org/10.7551/mitpress/7507.003.0012>
- Lewis, David K. – Helen Beebe – A. R. J. Fischer (szerk.) 2020. *Philosophical Letters of David K. Lewis, Volume 2: Mind, Language, Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Moore, George E. 1925/1981. A józan ész védelmében. In *A józan ész védelmében és más tanulmányok*. Budapest, Magyar Helikon. 61–115.
- Stoljar, Daniel 2021. Realism vs. Equilibrium about Philosophy. *Szűzetesis*. 8. 67–88. <https://www.szűzetesis.it/doc/rivista/archivio/2021/04-Stoljar.pdf>
- Tőzsér János 2009. *Metafizika*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Tőzsér János 2023. *The Failure of Philosophical Knowledge. Why Philosophers are not Entitled to Their Beliefs*. London, Bloomsbury. <https://doi.org/10.5040/9781350340077>
- Tübboly Ádám Tamás 2022. A modalitástól a lehetséges világokig és vissza. In Kocsis László – Tübboly Ádám Tamás (szerk.) *Lehetséges világok*. Budapest: Typotex, 13–44.

A KontraFront puccskísérlet

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18672>

I. BEVEZETÉS

Az analitikus metafizika az 1970-es évektől kezdve a lehetséges világok lázában égett. A világok alapozták meg a modalitás szemantikáját, a modalitáson keresztül pedig beszivárogtak szinte mindenhova, beleértve a tulajdonságok és proposíciók elméletét, a fizikalizmussal kapcsolatos vitákat, sőt, még az ontológiai istenérvet is. A világalapú elméletalkotás csúcsteljesítménye alighanem David Lewis 1986-os monográfiája, ami a metafizika összes alapjelenségét a lehetséges világokra vezeti vissza.

Az utóbbi két évtizedben megkopni látszik a régi dicsőség, és sokan a világokat megkerülve próbálják értelmezni a modalitást, néha kifejezetten ellenséges hangot ütve meg a régi ortodoxiával szemben. Az alábbiakban egy kevésbé ismert, de – véleményem szerint – érdekes és tanulságos újhullámos elméletet mutatok be, Timothy Williamson kontrafaktuálisokból kiinduló (*counterfactuals first*) megközelítését, mely tényellentétes állítások segítségével definiálja a metafizikai lehetőséget és szükségszerűségét. Az egyszerűség kedvéért „KontraFront mozgalom” néven emlegetem majd ezt a karakteres felfogást, ami mozgalomnak valójában nem nevezhető. Amellett fogok érvelni, hogy a KontraFront a világalapú modalitás több problémáját kiküszöböli, például demisztifikálja a metafizikai lehetőséget és szükségszerűséget azáltal, hogy a hétköznapi és tudományos nyelvhasználat feltételes állításaiban mutatja ki a gyökereit. Logikai téren is képes felvenni a versenyt a világalapú szemantikával, és komolyabb problémái egyedül ontológiai téren jelentkeznek, ahol a kontrafaktuálisok igazságalkotóiról kellene számot adni. A KontraFront projekt rendkívül tanulságos kudarc, mely fontos belátásokkal és meglepő összefüggésekkel gazdagítja a modalitás filozófiáját.

II. MIÉRT SZERETJÜK ÉS MIÉRT UTÁLJUK A VILÁGOKAT?

A lehetséges világok az 1960-as évektől jelentek meg a matematikai logikában, bár nyomaik már évtizedekkel korábban megjelentek Carnap állapotleírás-szemantikájában (Williamson 2013. 2. fejezet). A világalapú modális szemantika egyik fő érdeme, hogy logikai értelemben teljes (Blackburn et al. 2001. 144skk.), vagyis az összes logikai tétel – minden olyan zárt formula, ami az összes modellben igaz – véges számú következtetési séma mechanikus alkalmazásával levezethető a logikai axiómákból. A teljesség rendkívül fontos logikai tulajdonság, mert azt jelzi, hogy a logikai tételek tényleg az állítások formájából erednek és függetlenek attól, hogy épp milyen jelentéssel töltjük fel a neveket és predikátumokat (és mit használunk világoknak).

A világalapú modális szemantika másik előnye, hogy kezelhetővé teszi az operátorhalmazt. Tegyük fel, hogy bevezettük a modalitás két fő operátorát, a kárót (\diamond , „diamond”) és a kockát (\square , „box”),¹ előbbit a lehetőségességre, utóbbit a szükségszerűség jeleként. Ha P az a proposíció, hogy repülnek a disznók, akkor $\diamond P$ az az állítás, hogy lehetséges (volna), hogy repüljenek a disznók, ha pedig Q az a proposíció, hogy $2+2=4$, akkor $\square Q$ az az állítás, hogy szükségszerű, hogy $2+2=4$.

E két egyszerű modális állításnak minden filozófiai előmunkálat nélkül jelentést tudunk tulajdonítani, de hamar megfájdul a fejünk, ha értelmezni próbáljuk az alábbi állításokat:

- (1) $\diamond\diamond\square\diamond\diamond\square\square\diamond P$
- (2) $\square\square\square\diamond\diamond\square\diamond\square\sim Q$

Ha bevezettük a kárót és kockát mint mondatból mondatot gyártó operátorokat, akkor a fenti kifejezéseket jólformálnak kell tekintenünk. De mit jelentenek? És mikor igazak?

A fenti szörnyek helyett tekintsük egy sokkal egyszerűbb, de máris megoldhatatlannak tűnő esetet. Mint jelent az, hogy $\square\diamond P$? Ha P szükségszerűen lehetséges, akkor „erősebben” lehetséges, mint valami, ami simán csak lehetséges? Mit jelent az, hogy $\diamond\diamond P$ – lehetséges, hogy lehetséges, hogy repüljenek a disznók? Ez a lehetőség egy gyengébb fajtája? Ha valami lehetséges, hogy lehetséges, akkor „alapesetben” nem lehetséges, de valami halványabb értelemben mégis az? Mi értelme lenne ilyesmit mondani?

Ezekre a – logikai értelemben teljesen jogos – kérdésekre képtelenség természetesen modális intuíciónk alapján válaszolni, és a világalapú szemantikák eljövetele előtt formális okunk sem volt rá, hogy egy konkrét választ preferáljunk.

¹ Tisztában vagyok vele, hogy a „ \square ” szigorú geometriai értelemben nem kocka, hanem négyzög. De ez szerencsére nem egy szigorú geometriai témájú tanulmány.

Sokféle konzisztens modális kalkulust lehetett felépíteni, ami a 20. század első felében a modális logikák kontrollálatlan túlszaporodásához vezetett.² A világalapú szemantika azzal vágott rendet a káoszban, hogy világossá tette: az operátorhalmazok logikája a világok közötti „elérhetőségi” (*accessibility*) reláció karakterétől függ. Ez a reláció bármely két világra megmondja, hogy a második elérhető-e az elsőből. A világalapú szemantika alapelve szerint $\Diamond P$ akkor igaz v világban, ha van olyan v -ből elérhető w világ, ahol P igaz. ($\Box P$ pedig akkor igaz v -ben, ha P minden v -ből elérhető világban igaz.) A modális igazságokat ezáltal a különböző világokon értelmezett nem-modális igazságokra lehet visszavezetni. Ha az elérhetőség ekvivalencia-reláció, vagyis minden világ minden világból elérhető, akkor az operátorhalmazok szabályai radikálisan leegyszerűsödnek, és minden modális operátorkígyó ekvivalens lesz a legutolsó (jobb szélső) operátorral. Ez esetben (1) pusztán annyit jelent, hogy $\Diamond P$, (2) annyit, hogy $\Box \sim Q$, és $\Box P$ illetve $\Diamond P$ egyaránt ekvivalens azzal, hogy $\Diamond P$. A lehetőségnek és szükségszerűségnek tehát – univerzális elérhetőség esetén – nincsenek különböző „szintjei”, erősebb és gyengébb válfajai (akármit is jelentsen ez). A világalapú szemantika persze nem mondja meg, hogy az elérhetőség ekvivalencia-reláció-e, sőt még azt sem, hogy az elérhetőség pontosan miféle viszony, de a formális összefüggések birtokában az ontológusok már magabiztosabban tudnak spekulálni erről. A standard metafizikai feltevés szerint w elérhetősége v -ből pusztán annyit jelent, hogy „ v -ből nézve” – v kontextusában – w lehetséges, és viszonylag kevés okunk van feltenni, hogy a metafizikai modalitás esetében ez egyes v , w világokra nem teljesül.³ Tehát a világalapú szemantika – amellet, hogy logikai értelemben teljes – segít megoldani az operátorhalmazok amúgy teljesen kezelhetetlen problémáját.

Ha a világok segítségével rendbe tettük a logikát, elkezdhetünk metafizikai kérdéseket és állításokat áthangszerezni világokkal kapcsolatos kérdésekké és állításokká. Talán fölösleges hosszan ecsetelni, hányszor és hányféleképpen bukkantak fel metafizikai elemzésekben lehetséges világok az elmúlt fél évszázadban. Lewis korábban említett *magnum opusa* tökéletes példa rá, hogyan lehet a metafizika egészét lényegében arra az egyetlen axiómára felépíteni, hogy adott a lehetséges világok sokasága.

A világokat tehát azért szeretjük, mert megszelídítik a modális logikát és ezáltal a metafizika számára is hatékony szemantikai mankót szolgáltatnak. Mi a gond velük?

² Ld. Lewis–Langford (1953) (eredeti megjelenés: 1932). A modális rendszerek ma is használatos, zavarosnak tűnő elnevezései (S5, S4 stb.) ebből a korszakból, konkrétan C.I. Lewistől erednek, bár ő még a „szigorú implikáció” (*strict implication*) rendszereinek nevezte őket, és a káró/kocka helyett más szimbólumokat használt (Lewis–Langford 1953. 492skk.).

³ Ld. pl. Hale (2020. 141) és Williamson (2013. 110–115). Természetesen vannak metafizikusok, akik az S5 ellen uszítanak (pl. Salmon 1989, Stephanou 2000, Vetter 2015. 212–213, Wedgwood 2007. 215–220), de ez relatíve ritka.

A világok elleni legegyszerűbb – ösztönszerű – kifogást Tim Crane fogalmazta meg egy előadásában:

A lehetséges világokkal az a gond, hogy nyilvánvalóan nem léteznek. Ilyen dolgok nincsenek. Lehetséges világok nem léteznek. Ez csak egy sajátos beszédmód. Mindenki tudja, hogy így van, kivéve azokat, akik úgy tesznek, mintha nem hinnék el. De mindenki tudja.⁴

Senki sem látott még lehetséges világot (legalábbis pusztán lehetségeset, ami nem azonos az aktuális világgal). Ha léteznének ilyesmik, akkor vagy elérhetetlen, a mi téridőnkől elzárt párhuzamos univerzumok lennének, vagy különös absztrakt tárgyak, afféle gigantikus leírások (legalábbis az aktuális világhoz hasonlóan komplex világok esetén). Elzárt párhuzamos univerzumok létét a fizikusok nem szokták feltételezni, és nincs rá okunk, hogy felülbíráljuk őket.⁵ Végtelenül komplex leírásokkal pedig – még ha félre is tesszük az azzal kapcsolatos kételyt, hogy léteznek-e – garantáltan sosem fogunk dolgozni, hiszen még csak végig sem tudjuk olvasni őket. Joggal merül fel tehát a kétely, hogy a lehetséges világok a logikától elbűvölt filozófusok fikciói csupán. Ráadásul még ha el is fogadjuk, hogy léteznek ilyen különös metafizikai képződmények, nehéz amellet érvelnünk, hogy tudásunk lehet róluk. Empirikus tudást aligha szerezhetünk velük kapcsolatban (empirikus tudást az aktuális világról szerzünk), azt pedig fura lenne állítani, hogy részletekbe menő a priori belátásokkal rendelkezünk párhuzamos univerzumokkal vagy számunkra felfoghatatlanul komplex leírásokkal kapcsolatban. Ahogy Peter van Inwagen fogalmaz:

Véleményem szerint nincs olyan képességünk, mellyel választ találhatnánk olyan kérdésekre, mint hogy [...] a vörös, sárga, zöld és kék mellett létezhetne-e egy további fenomenális alapszín, létezhetne-e olyan tömör vaslemez, ami átengedi a fényt, vagy hogy a fizikai törvények struktúrája szükségszerűen olyan-e, amilyen. A filozófusok szerintem becsapják magukat, ha azt hiszik, hogy az átlátszó vas fogalmára fókuszálva valamiféle intellektuális belátás révén meg tudják állapítani, átlátszó vas metafizikailag lehetséges-e. (van Inwagen 1998. 70–71.)

A lehetséges világokkal kapcsolatban nemcsak episztemológiai kételyeket támaszthatunk, hanem azt is kétségbe vonhatjuk, hogy közük lenne az általunk ismert modális tényekhez. A lehetséges világok léte ugyanis egyáltalán nem

⁴ Tim Crane: *Thoughts, Thinking, and Thinkers: The 2017 Frege Lectures*. 2. előadás. <https://youtu.be/iohRFRfAQSo?t=2102>

⁵ A kvantummechanika Everett-féle interpretációjában és egyes hűrelméleti modellben felbukkanó világok a standard felfogás szerint nem önálló világok, hanem elágazások egy bizonyos világon belül. Ehhez a különbséghez ld. Lewis (1986. 206–209), illetve ld. Wilson (2020) könyvét Lewis és Everett összeházasításáról.

magyarázza meg a körülöttünk található konkrét tárgyak és lények modális tulajdonságait. A váza törékeny, a konnektor áram alatt van – mindenki számára ismerős jelenségek ezek. Az ilyen tények lehetőségekkel és (nomologikus) szükségszerűségekkel terhesek, melyek egész létünket meghatározzák abban az értelemben, hogy kijelölik a játékeret, amin belül ágensként navigálhatunk. De mennyiben magyarázza meg a váza törékenységet az, hogy van egy lehetséges világ, ahol a váza (vagy annak egy kópiája) eltörik? A váza nyilván nem azért törékeny, mert van egy ilyen világ (még ha netán van is). A konnektor nem azért adna áramot a jelenleg be nem dugott telefontöltőnek, mert van egy párhuzamos univerzum, ahol egy hasonló töltő áramot vesz fel, miután bedugják egy hasonló konnektorba, vagy mert egy emberileg kifejezhetetlen, végtelenül komplex leírásban szerepel ez a mondat. Tehát – vethetnénk fel – a világoknak metafizikai értelemben eleve *semmi köze* a számunkra ismerős lehetőségekhez és szükségszerűségekhez.⁶

Bármennyire szép, csillogó-villogó logikai játékszerek, a lehetséges világok filozófiai szempontból korántsem problémamentesek. Különös valamik lennének, ha léteznének, nagy részük vélhetőleg episztemikusan hozzáférhetetlen, és eleve nem is belőlük erednek a számunkra releváns lehetőségek és szükségszerűségek. Indokoltnak tűnik tehát alternatívákat keresni. Mire építjük világok helyett a modalitás metafizikáját? Olyan kiindulópont lenne ideális, mely a filozófiától független, már a hétköznapi gondolkodásunkban és a tudományokban is felfedezhető (szemben a lehetséges világokkal), nem kelt súlyos ismeretelméleti kételyeket, és közvetlenül kapcsolható a modalitás olyan közismert formáihoz, mint a törékenység vagy az elektromágnesesség.

III. A KONTRAFRONT INTUÍCIÓ

Mindenki számára ismerősek és a tudomány számára is kiemelten fontosak azok az állítások, melyek azt fejezik ki, hogy mi lenne vagy lett volna a helyzet, ha a dolgok másképp alakulnának vagy alakultak volna. Például:

- (3) Ha UV-fénnyel világítanánk meg a fémlapot, akkor a fémlap elektronokat bocsátana ki.
- (4) Ha Sári meghívta volna Tónit is, akkor a többiek nem jöttek volna el.
- (5) Ha többet költenénk oktatásra, akkor nagyobb lenne a gazdasági növekedés.
- (6) Ha villamossal megyünk, akkor gyorsabban oda fogunk érni.

⁶ Ezt a kritikát részletesebben fejti ki Huoranszki (2022) és Vetter (2015).

Az ilyen kontrafaktuális (*counterfactual*) állítások tipikusan két tagmondatból állnak, melyek a „ha” ill. „akkor” kötőszóval kezdődnek és feltételes módban vannak. Ha a szóban forgó összefüggés a közeljövőre vonatkozik, mint a (6) esetben, kijelentő mód is előfordulhat.

David Lewist követve a „kockanyilat”, a „ $\square \rightarrow$ ” jelet fogom használni a kontrafaktuális kapcsolat jelölésére. A fenti (3)–(6) példamondatok logikai váza tehát $P \square \rightarrow Q$. Az előtag, P , tipikusan hamis.⁷ Emiatt „tényellentétesek” a szóban forgó állítások.

A kockanyíl nem összetévesztendő a szükségszerűség-operátor és a materiális kondicionális kombinációjával (amennyiben „ \rightarrow ” a materiális kondicionális jele), vagyis $A \square \rightarrow B$ nem elvivalens azzal, hogy $\square(A \rightarrow B)$. Például (6) igaz lehet anélkül, hogy a villamos szükségszerűen gyorsabb lenne, mint más közlekedési módok.

Mint a fenti példák mutatják, a kontrafaktuálisok a tudomány (3), a morális és normatív diskurzus (4), a gazdaságpolitika (5) és a gyakorlati racionalitás (6) kontextusában is felbukkanhatnak, és nyilvánvalóan nem korlátozódnak e négy megismerési területre. A példákat végtelenségig lehet szaporítani. A külvilágról és magunkról mint aktív és morális lényekről alkotott képünket mélyen átszövik a feltételezett kontrafaktuális összefüggések, kirajzolva cselekvési lehetőségeink és a fizikai folyamatok lehetséges kimeneteinek térképét.

A kontrafaktuálisok a filozófiában is kulcsszerepet játszanak, vagy legalábbis meggyőzően érvelhetünk emellett Timothy Williamsont (2003) követve. A filozófiai argumentáció alapvető kellékei a gondolatkísérletek, olyan elképzelt szituációk, melyek – a szerző szándéka szerint – valamilyen filozófiailag lényeges összefüggésre világítanak rá, támogatva vagy cáfolva egy hipotézist. A példákat ezúttal is napestig sorolhatnánk Kripkének a „Gödel” jelentésével kapcsolatos spekulációitól kezdve Davidson mocsáremberén át a Frankfurt- és Gettier- esetekig, a filozófiai zombikig, a tudás-érvig, és így tovább. Jelen kontextusban azért fontosak a gondolatkísérletek, mert minden gondolatkísérlet valamilyen kontrafaktuális állítás igazságát próbálja alátámasztani. Egy Gettier-eset felvázolásakor azt állítjuk, hogy *ha* valaki a szóban forgó szituációban lenne, *akkor* nem rendelkezne tudással, noha hite igaz lenne és igazolt. Vagyis egy kontrafaktuális fogalmazunk meg és támasztunk alá az elképzelt szituációval.

Egy vitapartner felvethetné, hogy a gondolatkísérletek szükségszerű implikációkat, nem pedig kontrafaktuálisokat próbálnak igazolni, vagyis a logikai

⁷ Az igaz előtagú „kontrafaktuálisok” abnormális jelenségnek tűnnek. Ha (4) olyan kontextusban hangzik el, ahol Sári valójában meghívta Tónit, akkor a természetes gondolatunk az, hogy a beszélő nem tudja, mi történt. Az állítás ilyenkor nem tűnik sem igaznak, sem hamisnak, hanem rossz előfeltevésre épül. A kontrafaktuálisok értelmezési tartományából emiatt vélhetőleg hiányoznak az igaz előtagú kijelentések. Az ilyen igazsággyukak posztulálása helyett a standard logikai megoldás az, hogy $A \square \rightarrow B$ a materiális kondicionálissal ekvivalens, amennyiben A igaz (Lewis 1973. 17).

alapstruktúrájuk nem $A \Box \rightarrow B$, hanem $\Box(A \rightarrow B)$. A Gettier-esetek például azt demonstrálják, hogy az igazolt igaz hit bizonyos típusai szükségszerűen nem képeznek tudást. De ez tévedés. A gondolatkísérletek az aktualitáshoz relatíve közel eső lehetőségekre vonatkoznak, nem a lehetőségek összességére. Ennek belátáshoz vegyünk egy nagyon egyszerű Gettier-esetet (ami valójában Russell-től ered). Ancsa rendszeresen jár a nagymamájához, akinek régi faliórája mindig pontosan járt. Ancsa ránéz a falióra és konstatálja, hogy az óra hatot mutat, ebből pedig levonja azt a következtetést, hogy indulnia kell, mert este hat van. Valóban este hat van, de a falióra hajnalban megállt. Ancsa tehát nem tudja, hogy mennyi az idő, noha igazolt igaz hittel rendelkezik. Mégsem *szükségszerű*, hogy egy ilyen szituációban Ancsa nem tudja, mennyi az idő. Vannak olyan lehetséges szituációk, ahol további, a gondolatkísérletben eredetileg nem specifikált tények mégis garantálják a tudást. Ha Ancsa chipet hordana a fejében, ami kijavítja a pontos időre vonatkozó hibás gondolatait, akkor (amennyiben a tudáshoz elég a megbízhatóság) tudná, hogy este hat óra van. Ahhoz, hogy szükségszerű kapcsolat legyen egy Gettier-eset és a tudás hiánya között, be kellene építenünk a szituáció leírásába az összes ilyen – a fallibilis igazolás megdöntőjét megdöntő – körülmény hiányát, de ezt sosem tesszük meg, hanem hallgatólagosan feltételezzük, hogy a gondolatkísérlet komponensei minden egyéb, általunk specifikálatlan szempontból olyanok, ami az aktuális világ szemszögéből nézve tipikus (Williamson 2003. 6). Tehát a gondolatkísérletek logikai alapstruktúrája $A \Box \rightarrow B$, nem pedig $\Box(A \rightarrow B)$.

A kontrafaktuálisok nemcsak a filozófiában kapnak központi szerepet, hanem, mint a fotoelektromos hatásra vonatkozó példa (3), is jelzi, szoros közük van a természetben működő erőkhöz és mechanizmusokhoz. Az ide kapcsolódó összefüggések – akár az olyan primitívek is, mint hogy a váza eltörik, ha leejtjük – nyilván nem kontrafaktuálisokból *erednek*. Nem a kontrafaktuálisok miatt vannak a természetben erők és mechanizmusok, hanem az ellenkező irányban áll fenn metafizikai függés. De ez nem csorbítja azt a tényt, hogy a kontrafaktuálisok metafizikai értelemben is kapcsolódnak a természeti modalitáshoz.

A fentiekből csábító marketing-brosúrát állíthatunk össze a kontrafaktuálisokról azok számára, akik a modalitás világmentes megragadásához keresnek eszközöket. A kontrafaktuálisok már a filozófiát megelőzően mélyen átszövik gondolkodásunkat – legyen szó morálról, tudományról, vagy praktikus döntésekről –, ráadásul a filozófia számára is kulcsfontosságúak a gondolatkísérletek miatt. Emellett szorosan összefüggnek a természetes modalitással, melynek léte szintén a metafizikai vizsgálódást jóval megelőző, alapvető mindennapi és tudományos tapasztalatunk. Nem építhetnénk tehát a lehetőség és szükségszerűség filozófiáját közvetlenül a kontrafaktuálisokra?

Mielőtt megvizsgálánk ezt a javaslatot, érdemes felfigyelni rá, hogy *amennyiben* sikerülne a modalitást a kontrafaktuálisokra redukálnunk, ezzel a metafizikai lehetőséggel és szükségszerűséggel kapcsolatos szkepticismust is aláásnánk.

Tegyük fel ugyanis, hogy a modalitás – valamilyen később specifikálandó, precíz értelemben – a kontrafaktuálisokra vezethető vissza. Ekkor az a szkeptikus, aki Peter van Inwagen nyomdokain haladva megkérdőjelezi a lehetőségre és szükségszerűségre vonatkozó tudásunkat, kénytelen lesz belekötni a kontrafaktuálisok igazságértékével kapcsolatos ítéleteinkbe. Honnan tudjuk, hogy ha a fémlapot UV-fénnyel világítanánk meg, akkor elektronokat bocsátana ki? Elképzelhetetlen, hogy ha Sári meghívta volna Tónit is, a többiek mégis eljöttek volna? Biztosak vagyunk benne, hogy ha villamossal megyünk, akkor gyorsabban oda fogunk érni? Ilyen kérdéseket persze fel lehet és gyakran fel is szoktunk tenni, de ha *általában* vonjuk kétségbe a kontrafaktuális ítélőképességünket, akkor álláspontunk megkülönböztethetetlen lesz az induktív szkepszistól. Ha kontrafaktuális tudásunk egészét próbáljuk diszkreditálni, akkor nem a metafizika ezoterikusnak tűnő, teoretikus létezőit – a „lehetséges világokat” – támadjuk, hanem a tudásunk gyakorlatilag összes – filozófia előtti – formáját, emiatt pedig a szkepticizmusunk (amellett, hogy már nem specifikusan a metafizikai modalitást célozza) sokat veszít meggyőzőerejéből.

A KontraFront projekt tehát nemcsak ismerős, a természetes modalitáshoz szorosan kötődő teoretikus kiindulópontot kínál, hanem erős antiszkeptikus potenciállal is rendelkezik. Mielőtt azonban rátérnénk a részleteire, szót kell ejteni a kontrafaktuálisokkal kapcsolatos potenciális elvi kifogásokról.

A kontrafaktuálisokkal kapcsolatban felpanaszolható, hogy gyakran kontextusfüggőek vagy kétértelműek. Az az állítás például, hogy ha egyenesen továbbhaladnánk, akkor a Nemzeti Múzeumhoz érnének, néha igaz (pl. a Vámház körúton), néha viszont hamis (pl. az Andrássy úton). Az az állítás, hogy ha Julius Ceasar harcolt volna Koreában, akkor atombombát használt volna, igaznak vagy hamisnak is tekinthető attól függően, hogy milyen alternatív történelmet képzelünk el (olyat, ahol Ceasar az ókorban jut el Koreába, vagy olyat, ahol egy időkapun átkerül az 1950-es évekbe). Ilyen kontextusfüggő vagy kétértelmű állításokra aligha alapozható a metafizikai modalitás, amennyiben utóbbit objektív jelenségnek szeretnénk tekinteni, vethetné fel a KontraFront egy kritikusa.

Konstruálhatnánk ehhez hasonló kifogást a proposíciók ellen is: sok mondat kétértelmű vagy – az indexikus kifejezések miatt – kontextusfüggő, tehát nem posztulálhatunk a mondataink nyelvfüggetlen tartalmának megfelelő proposíciókat, amennyiben utóbbiakat objektív jelenségnek szeretnénk tekinteni. Ezzel az érveléssel aligha számúzzuk a proposíciókat a filozófiából, hiszen a proposíció-hívőnek nem kell azt állítania, hogy minden nyelvi mondattípus egy meghatározott proposíciót fejez ki. Sokszor a megszólalás kontextusától függ, hogy egy mondatpéldány pontosan mit jelent (vagy kifejez-e egyáltalán proposíciót). Hasonló a helyzet a kontextusfüggő vagy kétértelmű kontrafaktuálisokkal.

A kontrafaktuálisokat érintő másik lehetséges kritikai felvetés, hogy többnyire hamisak. Ezt tudtommal két szerző képviseli, eltérő módokon. Dorothy Ed-

gington (1995) szerint a kontrafaktuálisok csak valószínűségeket tudnak megragadni, ezért szigorúan véve szinte sosem igazak. Például az alábbi állítás összes példánya szigorúan véve hamis:

(7) Ha lekapcsolod a relét, elmegy az áram.

Előfordul, hogy egy adott kontextusban állíthatónak tekintjük (7)-et, de magunk is tudjuk, hogy a relé elromolhatott az elmúlt pár percben, emiatt pedig elvben lehetséges, hogy a lekapcsolása esetén továbbra is lesz áram. Mikor (7)-et kimondjuk, nem azt állítjuk, hogy a világ egyetlen 100%-ig üzembiztos reléje van előttünk, hanem azt fejezzük ki, hogy a relé lekapcsolása esetén *nagyon valószínű*, hogy elmegy az áram. Hogy mi számít a (7) kimondására feljogosító, kellően magas valószínűségnek, alighanem képlékeny pragmatikai kérdés. Ez a kitétel a korábbi példákra, (1)–(6)-ra is érvényes. Általában, ha van egy $A \square \rightarrow B$ alakú, az adott kontextusban felvállalható kontrafaktuális állítás, akkor borítékolható, hogy B pusztán valószínű lesz A bekövetkezése esetén, vagyis szigorúan véve hamis az, hogy ha A bekövetkezne, akkor B is (garantáltan) bekövetkezne.

Bennett (2003. 255) szerint e kifogás ereje minimális. Ő azzal a komplex technikai ellenérvvel válaszol, hogy $P(A \square \rightarrow B)$ és $P(B|A)$ nyugodtan egyenlőnek tekinthető, pontosabban a két konstrukció különbségével kapcsolatos megfontolások, melyek a materiális kondicionális esetében joggal merülnek fel, a kontrafaktuálisokra nem érvényesek. A kérdést ennél talán egyszerűbben is rövidre zárhatjuk azzal, ha elismerjük, hogy kontrafaktuális ítéleteink többnyire tényleg csak valószínűségekre vonatkoznak: mikor (7)-et állítjuk, akkor azt fejezzük ki, hogy a relé lekapcsolásától *valószínűleg* elmegy az áram. Nem azt állítjuk, hogy teljességgel kizárható a bizarr véletlenek esélye.⁸

Alan Hájek (2021) a fentiek mellett azt is felpanaszolja, hogy a kontrafaktuálisokhoz nehéz igazságalkotókat rendelni, filozófiai értelmezésük pedig akkor is nehéz, ha $P(B|A)$ formában akarjuk pontosítani őket, hiszen nem apellálhatunk a valószínűség egyik bevett fogalmára sem: A és B jelentése tipikusan kontextusfüggő lesz az $A \square \rightarrow B$ kontextusfüggősége miatt.

Hájekkel szemben felvethető, hogy ha $A \square \rightarrow B$ kontextusfüggőségét tudjuk kezelni – például úgy, hogy az “ $A \square \rightarrow B$ ” alakú állításokat különböző kontextusban különböző proposícióknak feleltetjük meg –, akkor a valószínűségi mértékkel kapcsolatos probléma is megoldódik, amennyiben a proposíciókhoz rendel-

⁸ Edgington (2003) szerint akkor is bajba jutunk, ha kizárjuk a valószínűségeket és determinizmust feltételezünk a világban. Ekkor ugyanis (7) előtagja nem képes elválasztani azokat a szituációkat, ahol determinisztikusan elmegy az áram, azoktól, ahol nem. Edgington amellet is érvel, hogy a múltbeli véletlenekre vonatkozó kontrafaktuálisokat nem tudjuk a standard szemantikák alapján helyesen kiértékelni. Pl. a standard Lewis–Stalnaker szemantikában a „Ha elértem volna a gépet, most halott lennék” állítás hamis lesz, amennyiben a repülőgép valami rendkívül valószínűtlen műszaki hiba miatt robbant fel.

hetők valószínűségek. Ráadásul a KontraFront mozgalmat még az sem ássa alá, ha tényleg majdnem minden kontrafaktuális hamis, mert a „ható igés” kontrafaktuálisok („*might*” *counterfactuals*, pl. „Ha lekapcsolnánk a relét, *elmehetne* az áram”) ugyanúgy megfelelnek redukciós alapnak. Vélhetőleg még Edgington és Hájek is elismeri, hogy (1)–(7) ható igés változatai igazak. Erre a kérdésre még visszatérek, az igazságalkotókkal kapcsolatos problémákkal együtt.

IV. A KONTRAFRONT REDUKCIÓS STRATÉGIA

Nem ritka, hogy egy számunkra abszurdnak tűnő javaslat vagy felvetés kapcsán ilyeneket mondunk:

(8) Majd ha piros hó esik!

(9) És ha a nagyanyámnak kerekei lennének, akkor ő lenne a gőzmozdony.

A (9)-es állítás egyértelműen kontrafaktuális, a (8)-as pedig csonkolt kontrafaktuálisnak tekinthető: azt fejezzük ki vele, hogy az elutasított F feltevés csak akkor lenne igaz, amennyiben piros hó esne, vagyis ha F igaz lenne, akkor valami abszurditás következne be. Ezzel praktikusán arra utalunk, hogy F garantáltan hamis; ha igaz lenne, abszurd dolgok történnének. Hasonlóan, (9)-el arra utalunk, hogy a kontextuálisan adott F felvetés ugyanannyira releváns, mint a gőzmozdony alakját öltő nagymamával kapcsolatos spekulációk, vagyis ha F igaz lenne, akkor az abszurdítások birodalmában lennének.

Az ilyen megszólalásokkal kizárjuk a szóban forgó felvetés megvalósulásának lehetőségét, és azt implikáljuk, hogy – a lehetőségek kontextuálisan releváns halmazát tekintve – F lehetetlen. Nem állítom, hogy a köznyelvből közvetlenül kiolvasható ez az értelmezés, és még kevésbé állítom, hogy a köznyelv itt a modális metafizikával kapcsolatos elméletet körvonalaz. De érzésem szerint az ilyen mondatok használatának ez az egyik kézenfekvő modellje. E modell alapján pedig – függetlenül attól, hogy a köznép mire gondol, miközben a (8)-hoz és (9)-hez hasonló mondatokat használ – könnyen összefoglalható a KontraFront redukciós stratégia alap gondolata. A metafizikai lehetetlenséget olyasminek szeretnénk tekinteni, amiből kontrafaktuálisan abszurdítás következik:

INTUÍCIÓ

$\sim\Diamond P$ pontosan akkor igaz, ha van olyan A abszurdítás, hogy $P \square \rightarrow A$

A KontraFront stratégia érdekessége, hogy ezt az intuíciót plauzibilis formális axiómák alapján képes visszaigazolni, az axiómákból pedig a világok bevonása nélkül építi fel a standard modális logika alapvető rendszerét, K -t (az úgyneve-

zett „normális” modális kalkulusok legegyszerűbb típusát).⁹ Mielőtt ennek részleteibe belepillantanánk, az INTUÍCIÓ már önmagában is érdekes tanulsággal szolgál, ha elfogadjuk az alábbi kézenfekvő axiómasémát:

$$(X1) P \Box \rightarrow P$$

Ha arról gondolkodunk, hogy mi lenne, ha P igaz lenne, nyilván el kell ismerünk, hogy P ekkor igaz lenne. Minden propozíció kontrafaktuálisan implikálja önmagát.

(X1) és az INTUÍCIÓ együttesen garantálja, hogy minden abszurdítás lehetetlen, vagyis nem alaptalanul vehető fel, hogy a köznyelv a piros hó és a pöfögő nagymama képében a lehetetlenséget (vagy legalábbis annak egy kontextuálisan definiált változatát) tapogatja körül. Hiszen ha A abszurd, akkor (X1) miatt $A \Box \rightarrow A$, tehát az INTUÍCIÓ miatt $\sim \Diamond A$.

A hivatalos KontraFront redukációs stratégia kiindulópontja nem az INTUÍCIÓ (bár ez is, pontosabban ennek egy precíz változata, levezethető lesz), hanem az alábbi két implikációs séma (a „ \rightarrow ” a materiális kondicionális jele: $P \rightarrow Q \equiv \sim P \vee Q$):

LEHETŐSÉG-TRANSZFER

$$(P \Box \rightarrow Q) \rightarrow \Diamond P \rightarrow \Diamond Q$$

SZÜKSÉGSZERŰSÉG-TRANSZFER

$$\Box(P \rightarrow Q) \rightarrow (P \Box \rightarrow Q)$$

A LEHETŐSÉG-TRANSZFER azt mondja ki, hogy a lehetőségek kontrafaktuális következményei is lehetségesek: ha infláció lehetséges és infláció esetén csökkenne az életszínvonal, akkor az életszínvonal csökkenése is lehetséges. A SZÜKSÉGSZERŰSÉG-TRANSZFER pedig azt mondja ki, hogy a szükségszerű következmények egyben kontrafaktuális következmények is: ha szükségszerű, hogy infláció esetén nőnek az árak, akkor ha infláció lenne, nőnének az árak.

⁹ A KontraFront hivatalos forrásai Timothy Williamson írásai, elsősorban Williamson (2003), (2007, 5. fejezet) és (2010). Az alább levezetett LEHETŐSÉG-EKVIVALENCIA nem Williamson találmánya, hanem régóta feltételezett összefüggés, mely a világalapú kontrafaktuális szemantikáknak is része (Lewis 1973. 22, Stalnaker 1968. 105). Williamson saját leleménye viszont a LEHETŐSÉG-EKVIVALENCIA bizonyítása a LEHETŐSÉG-TRANSZFER és a SZÜKSÉGSZERŰSÉG-TRANSZFER alapján, valamint az az ötlet, hogy amennyiben a LEHETŐSÉG-EKVIVALENCIA segítségével definiáljuk a modális operátorokat, a kontrafaktuálisokból mint filozófiát megelőző adatokból nyerhetjük ki a metafizikai lehetőséget és szükségszerűséget, leszűkítve a modális szkepticizmus mozgásterét. Hozzáteszem, hogy bár retorikai okokból néha mozgalomként beszélnek a KontraFront stratégiáról, Williamsonon kívül valójában kevés híve van. Hasonló elmélet irányába tesz lépéseket Hill (2006).

E két elv a kontrafaktuálisokat egy gyenge és egy erős modális implikáció közé szorítja be: $P \Box \rightarrow Q$ valahol $\Diamond P \rightarrow \Diamond Q$ és $\Box(P \rightarrow Q)$ között helyezkedik el, vagyis erősebb, mint az az összefüggés, hogy P lehetségsége esetén Q is lehetséges, de gyengébb, mint az az összefüggés, hogy P -ből szükségszerűen következik Q .

Williamson (2010. 82–83) bebizonyítja, hogy a két transzfer-sémából következik az alábbi ekvivalencia (\perp egy tetszőleges logikai ellentmondás):

$$\begin{aligned} &\text{LEHETŐSÉG} \\ &\Diamond P \equiv \sim(P \Box \rightarrow \perp) \end{aligned}$$

A KontraFront e ponton máris visszaigazolja a köznyelvből kinyerhető INTUÍCIÓ-t, amennyiben \perp az abszurditás egy formája. Hiszen ekkor a LEHETŐSÉG két felének tagadásából azt kapjuk, hogy P pontosan akkor lehetetlen, ha kontrafaktuálisan egy abszurditás (nevezetesen \perp) következik belőle.

Ha mindehhez hozzávesszük a lehetőség és szükségszerűség dualitásával kapcsolatos alábbi – a világalapú szemantikában is jelenlevő, de azt történetileg jóval megelőző – feltevést,¹⁰ még tovább juthatunk:

$$\begin{aligned} &\text{DUALITÁS:} \\ &\Box P \equiv \sim\Diamond\sim P \end{aligned}$$

Ebből és a LEHETŐSÉG-ből kontrafaktuálisan definiálható a szükségszerűség:

$$\begin{aligned} &\text{SZÜKSÉGSZERŰSÉG} \\ &\Box P \equiv \sim P \Box \rightarrow \perp \end{aligned}$$

Az szükségszerű, aminek tagadása kontrafaktuálisan abszurditást implikál. Mindjárt látni fogunk egy ennél is elegánsabb \Box -redukciót.

A LEHETŐSÉG és SZÜKSÉGSZERŰSÉG birtokában elkezdhetünk modális kalkulust építeni a kontrafaktuális logikánkra. Ehhez (X1)-en kívül a következő axiómákra lesz még szükség:

- (X2) Ha $Q \Box \rightarrow \sim Q$, akkor bármely P -re $P \Box \rightarrow \sim Q$.
- (X3) Ha $P \Box \rightarrow Qi$ ($i = 1, 2 \dots n$) és $\{Q1, Q2 \dots Qn\}$ logikai következménye R , akkor $P \Box \rightarrow R$.
- (X4) Ha $P1 \equiv P2$, akkor bármely Q -ra $(P1 \Box \rightarrow Q) \equiv (P2 \Box \rightarrow Q)$.

¹⁰ Ez a formula már a világokat megelőző modális logika úttörőjénél, C. I. Lewisnál is szerepel (Lewis–Langford 1953. 153), sőt, Arisztotelésznél is (Kneale–Kneale 1962. 84).

(X2) szerint ha P esetén P hamis lenne, akkor P bármilyen kontrafaktuális feltevés esetén hamis. Ez az „üresen igaz” (*vacuously true*) kontrafaktuálisok esete.

(X3) azt mondja ki, hogy a kontrafaktuális következmény zárt a logikai következményre: ha a lottónyereseményből vennénk egy házat és a lottónyereseményből vennénk egy kocsit, akkor a lottónyereseményből vennénk egy házat és egy kocsit.

(X4) azt mondja ki, hogy a logikailag ekvivalens feltevések kontrafaktuális következményei azonosak.

Williamson (2010) a fenti négy axiómából a LEHETŐSÉG és SZÜKSÉGSZERŰSÉG bevonásával levezeti a „K” nevű modális rendszert, a normális modális kalkulusok legegyszerűbb típusát. A normális modális kalkulusokban minden logikai igazság szükségszerű (ha P logikai axióma vagy tétel, akkor $\Box P$) és a szükségszerű implikáció továbböröklődik a materiális kondicionálisokra:

$$(N) \quad \Box(P \rightarrow Q) \rightarrow \Box P \rightarrow \Box Q$$

A világalapú szemantikában K azoknak a modelleknek felel meg, ahol semmilyen speciális feltevést nem teszünk az elérhetőségi relációra. A KontraFront redukciós stratégia tehát előállítja a világalapú modális kalkulusok alaptípusát.

A DUALITÁS, LEHETŐSÉG és (X1)–(X4) segítségével levezethető maga a LEHETŐSÉG-TRANSZFER és a SZÜKSÉGSZERŰSÉG-TRANSZFER is, tehát ezeket végeredményben nem kell infallibilis intuícióknak tekintenünk. Bebizonyíthatóak az alábbi alternatív ekvivalenciák is (Williamson *op.cit.*):

LEHETŐSÉG*

$\Diamond Q$ pontosan akkor, ha van olyan P , melyre $\sim(P \Box \rightarrow \sim Q)$

SZÜKSÉGSZERŰSÉG*

$\Box Q$ pontosan akkor, ha bármely P -re $P \Box \rightarrow Q$

A KontraFront redukciós stratégia lényegét ez a két ekvivalencia foglalja össze. A szükségszerűségek azok az állítások, melyek kontrafaktuálisan abszolút stabilak: bármi lenne a helyzet, igazak volnának. A lehetetlenségek azok az állítások, melyek kontrafaktuálisan abszolút instabilak: bármi lenne a helyzet, hamisak volnának. A lehetőségek pedig azok az állítások, melyek negációja nem kontrafaktuálisan stabil: nem igaz, hogy bármilyen helyzetben hamisak volnának. A LEHETŐSÉG* és a SZÜKSÉGSZERŰSÉG* már nincs fedésben a köznyelvi INTUÍCIÓ-val,¹¹ de a SZÜKSÉGSZERŰSÉG* bizonyos mértékig a köznyelvből is visszaköszön:

¹¹ Bár az INTUÍCIÓ és a LEHETŐSÉG* nincs fedésben, bizonyítani lehet ekvivalenciájukat erősebb előfeltevésekkel. Elég megmutatni, hogy bármely A abszurdításra és bármely P -re $(P \Box \rightarrow \perp) \equiv (P \Box \rightarrow A)$. Ebből azonnal adódik az INTUÍCIÓ és a LEHETŐSÉG ekviva-

(10) Ha Sanyi gazember volna, akkor is becsületes volna.

Ezzel azt fejezzük ki, hogy Sanyi szükségszerűen becsületes; még akkor is becsületes lenne, ha nem lenne az. Persze a köznyelv itt nem szigorú logikai el-lentmondásról beszél, de mint jeleztem, nem is amellett kardoskodom, hogy a SZÜKSÉGSZERŰSÉG* közvetlenül kiolvasható a természetes nyelvből.

A fenti redukciónak stratégia érdekes módon akkor is sikeres, ha (Edgington vagy Hájek érvei miatt) majdnem minden kontrafaktuális hamis. A standard – „Ha ez lenne a helyzet, akkor az lenne a helyzet” típusú – kontrafaktuálisok helyett ugyanis használhatunk „ható igés” kontrafaktuálisokat („*might*” *counterfactuals*), melyekben az utótag állítmánya feltételes módú ható igére épül:

(11) Ha eldobod a csikket, erdőtüz keletkezhet.

A ható igés kontrafaktuálisok Lewis (1973. 21) által bevezetett jele a kárónyíl: „ \diamond ”, logikai definíciójuk pedig ez:

$$(12) P \diamond \rightarrow Q \equiv \sim(P \square \rightarrow \sim Q)$$

Eszerint (11) pontosan akkor igaz, ha hamis, hogy ha eldobod a csikket, nem keletkezik erdőtüz. A ható igés kontrafaktuálisokkal még könnyebben definiálható a lehetőség, hiszen (12) és a LEHETŐSÉG* alapján $\diamond Q$ pontosan akkor igaz, ha van olyan P , melyre $P \diamond \rightarrow Q$. A lehetőség-operátor a KontraFront értelmezésében a ható igés kontrafaktuális következményeket jelzik: ha úgy tetszik, a káró nem világok feletti, hanem a Q -t nem kizáró kontrafaktuális előtagok feletti egzisztenciális kvantor. Az említett bizonyítások és ekvivalenciák továbbra is működni fognak, ha (12) alapján a ható igés kontrafaktuálisokra hangoljuk át az összes formulát. A ható igés kontrafaktuálisokra pedig nem lesznek érvényesek Edgington és Hájek szkeptikus érvei, hiszen a (11)-hez hasonló állítások nyilvánvalóan igazak lehetnek akkor is, ha ható ige nélküli rokonaik hamisak. Sőt, (12) miatt a ható ige nélküli (“ $P \square \rightarrow Q$ ” alakú) kontrafaktuálisok hamisságából egy-egy analóg ható igés kontrafaktuális ($P \diamond \rightarrow \sim Q$) igazsága következik. A KontraFront redukciónak sikere ezért nem függ attól, hogy a kontrafaktuálisok nagy része hamis-e.

lenciája, márpedig a LEHETŐSÉG és LEHETŐSÉG*, mint láttuk, ekvivalens, és az ekvivalencia tranzitív. ($P \square \rightarrow \perp$) \equiv ($P \square \rightarrow A$) bizonyítása: ($P \square \rightarrow \perp$) \rightarrow ($P \square \rightarrow A$) egyenesen következik (X3) és az *ex falso quodlibet* alapján. ($P \square \rightarrow A$) \rightarrow ($P \square \rightarrow \perp$) bizonyításához szükség van két további axiómára: (X5) ($P \square \rightarrow Q$) \rightarrow $P \rightarrow Q$ (ez Lewis szemantikájában a „centrálás” (*centering*) elvének felel meg: minden világ önmagához van a legközelebb, Lewis 1973. 120), és (X6) ami lehetetlen, az szükségszerűen lehetetlen (ez ekvivalens az ún. S4 axiómával: $\diamond \diamond P \rightarrow \diamond P$). A további lépések: (i) $P \square \rightarrow A$ (feltevés). (ii) $\sim \diamond A$ (az INTUÍCIÓ és X1 miatt). (iii) $\square(A \square \rightarrow \sim P)$ (ii, X6 és SZÜKSÉGSZERŰSÉG miatt). (iv) $P \square \rightarrow (A \square \rightarrow \sim P)$ (SZÜKSÉGSZERŰSÉG és iii miatt). (v) $P \square \rightarrow \sim P$ (X5, i és iv miatt). (vi) $P \square \rightarrow \perp$ (X1, X3, v és *ex falso quodlibet* miatt).

V. A KONTRAFRONT MOZGALOM METAFIZIKAI KÖLTSÉGEI

A lehetséges világok metafizikai alternatíváit keresve fordultunk a kontrafaktuálisokhoz, melyek a mindennapi életben és a tudományokban is lépten-nyomon felbukkannak, mélyen átszövik a világról és magunkról mint cselekvő lényekről alkotott elképzeléseinket, a filozófia számára pedig központi jelentőségűek amiatt, hogy a gondolatkísérletek voltaképpen kontrafaktuális állítások igazolására tett kísérletek. A kontrafaktuális ítéleteket emiatt adottnak vehetjük metafizikai vizsgálódásaink kezdetekor, és ha sikerül kontrafaktuálisokra redukálnunk a metafizikai lehetőséget és szükségszerűséget, akkor a metafizikai modalitást episztemológiai szempontból is stabil alapokra helyeztük, hiszen a modális szkepticizmushoz ezek után a gondolkodásunkat alapjaiban meghatározó kontrafaktuális ítéleteinkkel kapcsolatban kell majd szkeptikusnak lenni. A legutóbbi alfejezetben azt láttuk, hogy a szóban forgó redukciós stratégia kivitelezhető: néhány kézenfekvő kontrafaktuális axióma segítségével, a lehetőség és szükségszerűség világoktól függetlenül is régóta feltételezett dualitásából kiindulva a normális modális logikát a kontrafaktuálisok logikájából tudjuk eredeztetni. Ha adottak a kontrafaktuálisaink, akkor (minden szubsztantív filozófiai hozzátétel nélkül) adott a metafizikai lehetőség és szükségszerűség is. A KontraFront tehát logikai és episztemológiai téren is jól muzsikál, és filozófiai misztifikációtól mentesen vezet el tényellentétes meggyőződéseinktől a metafizikai modalitáshoz.

Egyetlen lépés hiányzik a KontraFront abduktív igazolásához. Mivel modális *metafizikát* művelünk és nem elsősorban a modalitás logikája vagy episztemológiája érdekel minket, valamit mondanunk kellene arról, mitől igazak a kontrafaktuális igazságok.

A legegyszerűbb válasz erre az, hogy semmitől: a kontrafaktuális igazság primitív jelenség. Ezt a – relatíve ritka – megközelítést alighanem Marc Lange (2009) képviseli legszínvonalasabban, aki megmutatja, hogy ha metafizikailag alapvető jelenségnek tekintjük a kontrafaktuális igazságot, akkor további segéd-eszközök nélkül is képesek vagyunk elkülöníteni a szükségszerűség különböző szintjeit, és a tudományfilozófia számára hasznos definíciókat vezethetünk be. Lange elemzésének kulcsfogalma a kontrafaktuális stabilitás: egy Π propozícióhalmaz akkor kontrafaktuálisan stabil, ha Π minden eleme igaz maradt volna bármely, Π -vel logikailag konzisztens feltevés esetén. A természettörvények és a logikai törvények egyaránt kontrafaktuálisan stabilak, és relatív erősségüket, illetve azt a tényt, hogy eleve két különböző halmazról van szó, további stabilitási kritériumokból vezethetjük le (pl. abból, hogy a logikai törvények a természettörvények tagadásaira is stabilak). Lange tisztán kontrafaktuális fogalmakra építve különíti el a természeti törvényeket a szigorú metafizikai szükségszerűségektől, és bemutatja, hogy az elemzése képes modellezni a fizikai szimmetriákat és az objektív valószínűségeket. Könyvének utolsó fejezetében amellet érvel, hogy a kontrafaktuálisok nem igényelnek további metafizikai alapozást,

az ennek kiépítésére tett eddigi kísérletek pedig hibásak. A valóságnak vannak redukálhatatlanul „feltételes módú” (*irreducibly subjunctive*) aspektusai.

Lange rendszere rendkívül elegáns, de a metafizikai talapzat hiánya sokakban aggodalmat kelt. Az, hogy ha a konnektorba nyúlnék, bajom esne, nem tűnik a világgal kapcsolatos primitív ténynek. Fura lenne úgy elgondolni a világ teremtését (puszta metafizikai gondolat-kísérletként, nem a klerikális propaganda keretében), hogy Isten szétken a térben némi, modális tulajdonságoktól teljességgel mentes anyagot, majd deklarálja, hogy ha lenne két nyuszink és két másik nyuszink, akkor lenne négy nyuszink; ha konnektorba nyúlna valaki, akkor baja esne; és így tovább. A kontrafaktuálisok nem a semmiben lebegő, minden alapot nélkülöző igazságok, melyek véletlenül rátapadtak az intrinzikusan modálisan amorf anyagi tárgyakra.

Ha félretesszük Lange különös koncepcióját, akkor a kontrafaktuális szemantikák igazságfeltételeit érdemes görcső alá vennünk az igazságalkotók azonosítása érdekében. Mivel a kontrafaktuálisok szemantikája a filozófiai logika és a nyelvészet meglehetősen kusza területe, az alábbiakban nem próbálok általános áttekintést nyújtani, csak néhány markáns vagy történetileg fontos opciót mutatok be.

A kontrafaktuálisok szemantikájával kapcsolatos legelterjedtebb elmélet a Lewis–Stalnaker modell (néha minimálváltozás – „minimal change” – szemantikának is hívják), ahol $P \Box \rightarrow Q$ (nagyjából) akkor igaz, ha a legközelebbi P -világok (a legközelebbi olyan világok, ahol P igaz) mind Q -világok.¹² Ezt az elméletet azonnal félre is tehetjük, mivel a lehetséges világokra épül, a KontraFront híve pedig – kiinduló hipotézisünk szerint – világmentes modális metafizikát keres.

Történetileg fontos Nelson Goodman (1955) szemantikája, ami az összeférhetőségre (*cotenability*) apellál. Itt $P \Box \rightarrow Q$ (nagyjából) akkor igaz, ha van igaz állításoknak olyan Π halmaza, hogy Π minden eleme „összefér” (*cotenable*, kompatibilis) P -vel, továbbá $\Pi \cup \{P\}$ -ből a természettörvények bevonásával logikailag levezethető Q .¹³ Ha az egyszerűség kedvéért félretesszük az összeférhetőség természetével kapcsolatos kételyeket (Loewer 1979), Goodman elmélete akkor sem képes metafizikai talapzatot szolgáltatni a KontraFront mozgalom számára, mert a természettörvényekre apellál, de ezek eredetéről vagy igazságalko-

¹² A hivatalos igazságfeltétel ettől picit eltér, attól függően, hogy Lewis (1973) vagy Stalnaker (1968) verzióját használjuk. Stalnakernél $P \Box \rightarrow Q$ pontosan akkor igaz, ha a legközelebbi P -világ, vagyis a legközelebbi olyan világ, ahol P igaz (amennyiben van ilyen), egyben Q -világ. (Stalnaker felteszi, hogy ha P nem lehetetlen, akkor mindig van egy legközelebbi P -világ.) Lewishnál $P \Box \rightarrow Q$ pontosan akkor igaz a v világban, ha (i) P lehetetlen, vagy (ii) van v körül egy olyan „hasonlósági szféra” (*sphere of similarity*; olyan, v -hez az összes többi világnál közelebb levő világokat tartalmazó halmaz), melyben valahol igaz P és mindenhol igaz $P \rightarrow Q$ (a materiális kondicionális).

¹³ Goodman (1955. 13) azt a további feltételt is szabja, hogy nincs olyan Π^* igaz propozíció-halmaz, hogy $\Pi^* \cup \{P\}$ -ből logikailag levezethető $\sim Q$.

tóiról semmit sem mond. Ha például Langét követnénk a természettörvények értelmezésében, az elmélet azonnal súlyosan körkörösé válna. További gondot jelent, hogy ha valahogyan számot is adtunk (lehetséges világok nélkül) a természettörvények metafizikájáról, a proposíciók és a törvények birtokában triviálisan egyszerű lesz majd generálni lehetséges világokat: vegyük proposíciók olyan halmazát, melyek logikailag konzisztensek, egyetlen természettörvénynek sem mondanak ellent, és maximálisak abban az értelemben, hogy ha bármely, bennük nem szereplő proposícióval kibővítjük őket, akkor megsértik az előző két feltevés valamelyikét (logikailag vagy nomologikusan inkonzisztenssé válnak). Az így definiált proposícióhalmazokat a nomológiai lehetséges világokkal azonosíthatjuk. Tehát a Goodman-féle megközelítés nem szabadítja meg a modális metafizikát a világoztól.

Egyes elméletek – például Angelika Kratzer (2012) szituációs szemantikája és Kit Fine (2012) igazságalkotó-szemantikája – a világoknál jóval kisebb, lokális szituációkon vagy ezeknek megfelelő leírásokon értékelik ki a kontrafaktuálisokat. A technikai nehézségeket ezúttal is figyelmen kívül hagyhatjuk. Tegyük fel, pusztán a vita kedvéért, hogy korrekt kontrafaktuális igazságfeltételeket tudunk definiálni világoknál kisebb szituációkon, és elméletünk legalább annyira erős és elegáns, mint a standard Lewis–Stalnaker szemantika. Sikerült-e megnyugtatóan rendeznünk a KontraFront metafizikai adósságait? Véleményem szerint nem. Akit nyugtalanná tesz a lehetséges világok iránti ontológiai elköteleződés, annak hasonló nyugtalanságot kell éreznie a Kratzer- vagy Fine-féle lehetséges szituációk kapcsán. Ráadásul semmi okunk azt gondolni, hogy a szituációkból ne tudnánk könnyedén összebarkácsolni absztrakt lehetséges világokat, hasonlóan ahhoz, ahogy Goodman esetében generáltunk világokkal azonosítható proposícióhalmazokat. Ha tehát a világmentes modalitás metafizika a célunk, ezúttal is kudarcot vallottunk, és egyéb kontrafaktuális igazságalkotók után kell néznünk.

Egy vitapartner felvethetné, hogy jelen dialektikában nem a lehetséges világok iránti ontológiai elköteleződés a kérdés, hanem az, hogy a metafizikai lehetőség és szükségszerűséget a világozból eredeztetjük-e, rájuk vezetjük-e vissza. „Ha a KontraFront a szituációs szemantikát használja a kontrafaktuálisok kiértékeléséhez, akkor nem a világozra hivatkozva definiálja a lehetőséget és szükségszerűséget” – érvelhetne a vitapartner. – „A szituációkból állítja elő a kontrafaktuális igazságokat, majd a KontraFront axiómáival definiálja a lehetőséget és szükségszerűséget. A világok itt nem játszanak szerepet a modalitás értelmezésében, még akkor sem, ha ilyen-olyan okokból végül be is férkőznek az ontológiánkba.”

Kétségtelen, hogy a szituációs szemantikát használó KontraFront-hívó a világok említése nélkül definiálja a modális operátorokat a LEHETŐSÉG* és SZÜKSÉGSZERŰSÉG* segítségével. De *metafizikai* értelemben nem a LEHETŐSÉG* és SZÜKSÉGSZERŰSÉG* révén definiálja a modalitást, hiszen *lehet-*

séges szituációkat vesz alapul a kontrafaktuálisok kiértékeléséhez. A szituációs szemantika híveként eleve *feltételezi* a lehetőségeket anélkül, hogy bárhonnán eredeztetné őket. Ráadásul pontosan olyan módon feltételezi a lehetőségeket, ahogy az absztrakt lehetséges világok hívei szokták: absztrakt tárgyak tulajdonságaival vagy tartalmával azonosítja őket. Nehéz – számomra – bármi racionális alapot találni ahhoz, hogy valaki mereven elutasítsa a lehetőség azonosítását absztrakt világok tulajdonságaival vagy tartalmával, miközben problémamentesen tartja a lehetőség azonosítását absztrakt szituációk tulajdonságaival vagy tartalmával. Különösen alaptalannak tűnne az ilyen különbségtevés annak fényében, hogy a kisebb, lokális szituációkból nyilván össze lehet barkácsolni a világok elméleti szerepét betöltő absztrakt tárgyakat (pl. szituációk maximális halmazait).

Ha csalódott Goodmanban és a szituációs szemantikában is, a KontraFront híve megpróbálhatja feltételes valószínűségekből származtatni a kontrafaktuálisokat (Ramsey 1931, Edgington 1995). A csúf technikai részleteket itt is zárójelbe tehetjük; elég abban megállapodnunk, hogy $A \square \rightarrow B$ igazságértékének (vagy valószínűségének) a $P(B|A)$ feltételes valószínűséghez lesz köze. Bármilyen szemantikai erényekkel rendelkezik is ez a hipotézis, metafizikai erényei kétségesek vagy legalábbis homályosak, mivel a valószínűség természete a metafizika egyik legnagyobb rejtélye. A valószínűség interpretációinak áttekintése messze túlmutat e tanulmány keretein, de általánosságban felvethető, hogy valószínűségekről nem beszélhetünk anélkül, hogy lehetséges kimenetekről beszélnénk, emiatt pedig a KontraFront metafizikai megalapozásában az égvilágon semmit sem segítenek a valószínűségek. Ha valószínűségeket feltételezünk, akkor ugyanabba a dialektikus patthelyzetbe kerülünk, mint előbb a szituációs szemantika kapcsán.

A KontraFront híve végül segítségül hívhatja a *diszpozíciókat*. A diszpozíciók (erők, potencialitások, képességek) olyan állítólagos természeti tulajdonságok, melyek eleve intrinzikusan modálisak, és viselőjüket hajlamossá vagy képessé teszik rá, hogy változzon vagy változást idézzon elő. Az olyan fundamentális fizikai tulajdonságok, mint a tömeg, töltés és spin diszpozícióknak tűnnek. Hihetőnek hangzik, hogy a fizikai folyamatok és általában a természetben lappangó lehetőségek végeredményben diszpozíciókból erednek.¹⁴ A diszpozíciók hívei többnyire azt is feltételezik, hogy a kontrafaktuálisok igazsága a diszpozíciókra vezethető vissza,¹⁵ néhányan pedig formális kontrafaktuális szemantikákat is kidolgoztak, világok említése nélkül (Jacobs 2010, Shope 1987, Vetter 2015).

A diszpozíciókat segítségül hívó KontraFront-stratégia így nézne ki:

¹⁴ Ezt a kutatási programot részletesebben tárgyalja Huoranszki (2015) és Kodaj (2023). A diszpozíciók tudományfilozófiai jelentőségét elemző kitűnő monográfia Corry (2019).

¹⁵ Ld. Kodaj (2024) 1. alfejezetét.

- (i) Tétélezzük fel, hogy vannak diszpozíciók és ezekből ered a természeti modalitás.
- (ii) A diszpozíciókból vezessük le a kontrafaktuálisokat.
- (iii) A kontrafaktuálisokra támaszkodva definiáljuk a metafizikai lehetőséget és szükségszerűséget.

Ez az elméleti konstrukció kivitelezhető, de több gyenge pontja is van. Egyrészt kérdéses, hogy az utolsó lépésre, (iii)-ra van-e bármi szükség. A diszpozíciók posztulálásával posztuláltuk a lehetőségeket is: a diszpozicionalista mozgalom egyik mantrája az, hogy a természeti tulajdonságok már önmagukban modálisak, anélkül, hogy természeti törvényekké szintetizálnánk a mintázataikat vagy átpillantánánk más lehetséges világokba. Általában, ha egy tárgy rendelkezik azzal a diszpozícióval, hogy *A* szituációban *B* állapotba kerül, akkor *A* és *B* is metafizikailag lehetséges, és minden metafizikai lehetőség valamilyen diszpozícióban gyökerezik ebben az értelemben. Emiatt (i)–(iii) teljesen felesleges kerülőutat jelent: a végén pontosan azokat a lehetőségeket fogjuk visszakapni a kontrafaktuálisokból a LEHETŐSÉG* révén, melyekkel az (i)-es pontban már rendelkezünk. Pontosabban akkor járunk így, ha (a) diszpozíciókból eredeztetjük a modalitást, és (b) feltételezzük, hogy nincsenek „lehetetlen” diszpozíciók, melyek manifesztációja egy metafizikailag lehetetlen állapot (és emiatt metafizikailag szükségszerű, hogy sosem manifesztálódnak).¹⁶ Tehát (a) és (b) erősen rontja az (i)–(iii)-ra épülő KontraFront-elmélet abduktív profilját. Másrészt az (a) és (b) tagadása semmit sem viszi előre a projektet. Ha az (a) előfeltevést tagadjuk, akkor a (iii)-as lépés nem fogja előállítani az összes metafizikai lehetőséget (vagy legalábbis nehezen látható, hogyan tudnánk ezt garantálni), ha pedig a (b) előfeltevést tagadjuk, akkor a (iii)-as lépés lehetetlenségeket kever majd a metafizikai lehetőségek közé, hiszen a (ii)-es pontnál lehetetlen manifesztációkra is vonatkoznak majd nemtriviális kontrafaktuálisok (vagyis a lehetetlenre irányuló diszpozíciók hamissá teszik majd LEHETŐSÉG-et).

A kontrafaktuálisok diszpozicionalista megalapozásával kapcsolatos másik, technikai jellegű probléma, hogy a jelenleg létező diszpozicionalista kontrafaktuális szemantikákból következik a lehetséges világok léte.¹⁷ Ennek okaiba most nem mennék bele; csak annyit jegyzek meg, hogy ha így van, akkor a diszpozicionalista csak azáltal tudja kiiktatni a világokat a modális metafizikából, ha nem kínál kontrafaktuális szemantikát, megválaszolatlanul hagyva az igazságalkotókkal kapcsolatos kérdést.

Felvethetnénk, hogy a KontraFrontnak marad mozgásteret a diszpozicionalizmus kontextusában is, mert a diszpozíciók csak a természeti modalitást, azon

¹⁶ Lehetségesen irányuló diszpozíciókat posztulál például Fara (2010), Jenkins–Nolan (2012), Spencer (2017), Wielenberg (2000) és Zagzebski (1990).

¹⁷ Kodaj (2024).

belül is csak a természeti lehetőséget alapozzák meg, tehát a kontrafaktuálisokra hivatkozva eljuthatunk a modális tények összességéig, beleértve a szükségszerűségeket. Ezzel a konstruktív kombinációval meglátásom szerint az lesz a probléma, hogy a szükségszerűségekkel és a diszpozíciók által meg nem alapozott lehetőségekkel kapcsolatban továbbra is nyitva marad a metafizikai alap kérdése. Tegyük fel például, hogy mágia metafizikailag lehetséges, bár egyetlen aktuális diszpozíció sem teszi lehetségessé. A szóban forgó hibrid diszpozicionalista/KontraFront elmélet ekkor a mágia lehetőségét első körben a mágiával kapcsolatos kontrafaktuálisokban horgonyozza majd le: ha Merlin létezne, madárrá tudna változni stb. De mitől igazak ezek a kontrafaktuálisok? Ha csak úgy „maguktól”, akkor a diszpozicionalizmust a Lange-féle primitivizmussal keverjük (és felvethető, hogy ez *ad hoc*). Ha pedig nem maguktól igazak, akkor az alapjuk – ami a fenti példánál lehet persze pusztán a „Merlin” fogalom jelentése is – a modalitás önálló forrása lesz a diszpozíciók mellett.

A szükségszerűségeknél másfajta probléma merül majd fel. A szükségszerűségeket elvben már a természeti lehetőségek alapján is „le lehet generálni” abból a sémából, hogy $\Box P \leftrightarrow \sim\Diamond\sim P$. Ha a diszpozíciókból az általuk megalapozott kontrafaktuálisokon keresztül adódnak a lehetőségek, akkor a DUALITÁS miatt adottak a szükségszerűségek is. De ez nyitva hagyja a kérdést, hogy a szükségszerűségek honnan erednek. Ha a lehetőségek mind a diszpozíciókból erednek, akkor a $2+2=4$ szükségszerűségéről annyi mondandónk lesz, hogy a kvantumterek (stb.) nem képesek úgy viselkedni, hogy $2+2$ ne 4 legyen.¹⁸ De ez meglehetősen sovány magyarázatnak tűnik a matematikai szükségszerűségekre. Valami konkrétabb oka csak van (metafizikai értelemben), hogy az aritmetikai igazságok kontrafaktuálisan abszolút stabilak.

Nem folytatom a kontrafaktuálisok metafizikai alapjával kapcsolatos bolyongást, és ismét hangsúlyozom, hogy nem próbáltam az összes elvben rendelkezésre álló opciót áttekinteni, mert ez rendkívül unalmas és hosszadalmas lenne. A fenti példákkal azt próbáltam érzékeltetni, hogy a KontraFront redukciós stratégia metafizikai megalapozása komoly kihívást jelent. Úgy tűnik, nincsenek kéznél meggyőző és metafizikailag olesó igazságalkotók, legalábbis olyanok, melyek a KontraFrontot a modális metafizika önálló, védhető opciójává tennék. A fent tárgyalt megoldások vagy nem képviselnek hihető alternatívát a világ-alapú modális metafizikával szemben, vagy fölöslegessé teszik a KontraFrontot amiatt, hogy alapelemeik – pl. a lehetséges szituációk vagy a diszpozíciók – eleve magukban hordozzák a lehetőségeket és ezáltal indokolatlanná teszik a lehetőségek redukcióját kontrafaktuálisokra.

Megkockáztatom azt a spekulatív hipotézist, hogy a fenti diagnózis általában igaz. Ha az igaz kontrafaktuálisokat nem akarjuk *à la* Lange primitívnek tekin-

¹⁸ Lényegében ez a diszpozicionalista Vetter (2018) válasza a szükségszerűségek kihívására. Magát a kihívást részletesen elemzi Yates (2015).

teni, akkor *valamiken* (szituációkon, diszpozíciókon, összeférhető proposíciók halmazain stb.) kell kiértékelnünk őket. Ezek a valamik (a) vagy tartalmaznak lehetetlenségeket, vagy (b) csak lehetőségeket tartalmaznak, de nem tartalmazák az összes lehetőséget, vagy (c) csak lehetőségeket tartalmaznak és tartalmazák az összes lehetőséget. Az (a) esetben a KontraFront redukció kudarcot vall, mert a LEHETŐSÉG sérül, a (b) esetben szintén kudarcot vall, mert egyes lehetőségek nem jelennek meg a kontrafaktuálisokban, a (c) esetben pedig nincs szükség a KontraFrontra, hiszen eleve adottak a lehetőségek. A KontraFront mint a világok kiküszöbölésére tett metafizikai kísérlet kudarcra van ítélve.

VI. KONKLÚZIÓ

Tanulmányomban a Timothy Williamson által kidolgozott KontraFront (*counterfactuals first*) stratégiát mutattam be, mely a kontrafaktuálisokból kiindulva definiálja a modális operátorokat. Amellett érveltem, hogy ez a vállalkozás sikeresen demisztifikálja a metafizikai lehetőséget és szükségszerűséget, mert a köznapis és tudományos gondolkodásunkban horgonyozza le őket, elkerülve minden sajátosan metafizikai spekulációt. A KontraFront emiatt módszertanilag és episztemológiai is előnyös megközelítés, ami ráadásul le tudja szállítani a világalapú modális szemantika legegyszerűbb logikai rendszerét, K-t is.

A KontraFront problémái elsősorban (talán kizárólag) metafizikai fronton jelentkeznek. Ahhoz, hogy a lehetőséget és szükségszerűséget kontrafaktuálisokra redukáljuk, rendelkezniük kell egy kontrafaktuális szemantikával, hacsak nem akarjuk a feltételes igazságot metafizikailag primitív jelenségnek tekinteni, ami bizarr gondolatnak tűnik (még ha Lange személyében profi támogatóra is talált). A kontrafaktuális szemantikák között pedig nem látszik olyan kézenfekvő opció, ami egyszerre harmonizálna a KontraFronttal és kínálna meggyőző alternatívát a világalapú ortodoxiával szemben.

A történeti hűség kedvéért megjegyzem, hogy a KontraFront atyja maga sem a modális metafizika új paradigmájaként reklámozza ezt a megközelítést, hanem ismeretelméleti válaszként a modális tudásunkat és általában a filozófiai megismerést támadó szkepticizmusra.¹⁹ A fentiekben arra tettem kísérletet, hogy végiggondoljam, a KontraFront képes-e ennél is többre, konkrétan a lehetséges világok kiiktatására. Úgy tűnik, nem. A kontrafaktuálisokból lepárolt lehetőség és szükségszerűség episztemológiai szempontból nagyon fontos jelenség, de a modális metafizika világmentesítésére nem alkalmas. Számomra e dialektika

¹⁹ Williamson olyannyira nem ellensége a lehetséges világoknak, hogy 2013-as könyvében szofisztikált logikai érvek garmadájával igyekszik metafizikailag kanonizálni a világalapú modális szemantikát (ráadásul annak is egy meglehetősen radikális változatát, ahol minden szükségszerűen létezik [„*necessitism*”]).

végkicsengése az, hogy a KontraFront a lehetséges világokhoz való episztemikus hozzáférésünket modellezi és abduktív érvet szolgáltat a Crane vagy van Inwagen által megfogalmazott kételyekkel szemben.

IRODALOM

- Bennett, Jonathan 2003. *A Philosophical Guide to Conditionals*. Oxford, Clarendon Press. 252–256. <https://doi.org/10.1093/0199258872.001.0001>
- Blackburn, Patrick – Maarten de Rijke – Yde Venema 2001. *Modal Logic*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107050884>
- Corry, Richard 2019. *Power and Influence: The Metaphysics of Reductive Explanation*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198840718.001.0001>
- Edgington, Dorothy 1995. On Conditionals. *Mind*. 104/414. 235–329. <https://doi.org/10.1093/mind/104.414.235>
- Edgington, Dorothy 2003. Counterfactuals and the Benefit of Hindsight. In P. Dowe – P. Noordhof (szerk.) *Cause and Chance*. London, Routledge. 12–27.
- Fara, Michael 2010. Knowability and the Capacity to Know. *Synthese*. 173/1. 53–73. <https://doi.org/10.1007/s11229-009-9676-8>
- Fine, Kit 2012. Counterfactuals without Possible Worlds. *The Journal of Philosophy*. 109. 221–246. <https://doi.org/10.5840/jphil201210938>
- Goodman, Nelson 1965. *Fact, Fiction and Forecast* (2. kiadás). Indianapolis, Bobbs-Merrill Company.
- Hájek, Alan. 2021. Contra Counterfactualism. *Synthese*. 199/1-2. 181–210. <https://doi.org/10.1007/s11229-020-02643-x>
- Hale, Bob 2020. S5 as the Logic of Metaphysical Modality: Two Arguments for and Two Arguments Against. In uő, *Essence and Existence*. Oxford, Oxford University Press. 141–148. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198854296.003.0009>
- Hill, Christopher S. 2006. Modality, Modal Epistemology, and the Metaphysics of Consciousness. In S. Nichols (szerk.), *The Architecture of the Imagination: New Essays on Pretense, Possibility and Fiction*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199275731.003.0011>
- Huoranszki Ferenc 2015. Diszpozíciós realizmus. In Márton Miklós – Tózsér János (szerk.), *Realizmus, magyarázat és megértés*. Budapest, L'Harmattan. 157–173.
- Huoranszki Ferenc 2022. *The Metaphysics of Contingency*. London, Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781350277175>
- Jacobs, Jonathan J. 2010. A Powers Theory of Modality: Or, How I Learned to Stop Worrying and Reject Possible Worlds. *Philosophical Studies*. 151. 227–48. <https://doi.org/10.1007/s11098-009-9427-1>
- Jenkins, Carrie S. – Daniel Nolan. 2012. Disposition Impossible. *Noûs*. 46. 732–753. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0068.2011.00831.x>
- Kneale, William – Martha Kneale 1962. *The Development of Logic*. Oxford, Clarendon Press.
- Kodaj Dániel 2023. Erők és diszpozíciók a kortárs metafizikában. *Elpis*. 2023/I. 143–163. <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.1.10>
- Kodaj, Daniel 2024. From dispositions to possible worlds. *Erkenntnis (online)*. <https://doi.org/10.1007/s10670-023-00781-5>
- Kratzer, Angelika 2012. *Modals and Conditionals*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199234684.003.0004>
- Lange, Marc 2009. *Laws and Lawmakers*. Oxford, Oxford University Press.

- Lewis, Clarence Irving – Cooper Harold Langford 1953. *Symbolic Logic*. New York, Dover Publications.
- Lewis, David 1973. *Counterfactuals*. Oxford, Blackwell Publishing.
- Lewis, David 1986. *On the Plurality of Worlds*. Oxford, Blackwell Publishing.
- Loewer, Barry 1979. Cotenability and Counterfactual Logics. *Journal of Philosophical Logic*. 8/1. 99–115. <https://doi.org/10.1007/bf00258421>
- Ramsey, Frank P. 1931. General Propositions and Causality. In J. B. Braithwaite (szerk.), *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays*. London, Kegan Paul. 237–255.
- Salmon, Nathan 1989. The Logic of What Might Have Been. *Philosophical Review*. 98/1. 3–34. <https://doi.org/10.2307/2185369>
- Shope, Robert K. 1987. An Interpretation of Conditionals, If-Sentences, and Since-Sentences in Terms of Power Manifestations. *Erkenntnis*. 27/3. 379–432. <https://doi.org/10.1007/bf00226525>
- Spencer, Jack 2017. Able to Do the Impossible. *Mind*. 126/502. 466–497. <https://doi.org/10.1093/mind/fzv183>
- Stalnaker, Robert 1968. A Theory of Conditionals. *American Philosophical Quarterly Monographs* 2. 98–112.
- Stalnaker, Robert 1976. Possible Worlds. *Noûs*. 10/1. 65–75. <https://doi.org/10.2307/2214477>
- Stephanou, Yannis 2000. Necessary Beings. *Analysis*. 60/2. 188–93. <https://doi.org/10.1093/analys/60.2.188>
- van Inwagen, Peter 1998. Modal Epistemology. *Philosophical Studies*. 92/1. 67–84. <https://doi.org/10.1023/A:1017159501073>
- Vetter, Barbara 2015. *Potentiality*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1007/s11098-016-0671-x>
- Vetter, Barbara 2018. A Plenitude of Powers. *Synthese*. 198/S6. 1365–1385. <https://doi.org/10.1007/s11229-018-1758-z>
- Wielenberg, Erik 2000. Omnipotence Again. *Faith and Philosophy*. 17/1. 26–47. <https://doi.org/10.5840/faithphil20001711>
- Williamson, Timothy 2005. Armchair Philosophy, Metaphysical Modality and Counterfactual Thinking. *Proceedings of the Aristotelian Society* 105/1. 1–23. <https://doi.org/10.1111/j.0066-7373.2004.00100.x>
- Williamson, Timothy 2007. *The Philosophy of Philosophy*. Oxford, Blackwell Publishing. <https://doi.org/10.1002/9780470696675>
- Williamson, Timothy 2010. Modal Logic within Counterfactual Logic. In B. Hale – A. Hoffmann (szerk.) *Modality: Metaphysics, Logic, and Epistemology*. Oxford, Oxford University Press, 81–96. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199565818.003.0005>
- Williamson, Timothy 2013. *Modal Logic as Metaphysics*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199552078.001.0001>
- Wilson, Alastair 2020. *The Nature of Contingency: Quantum Physics as Modal Realism*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198846215.001.0001>
- Yates, David 2015. Dispositionalism and the Modal Operators. *Philosophy and Phenomenological Research*. 91/2. 411–424. <https://doi.org/10.1111/phpr.12132>
- Zagzebski, Linda 1990. What if the Impossible had been Actual? In M. Beatty (szerk.) *Christian Theism and the Problems of Philosophy*. Notre Dame, University of Notre Dame Press. 165–183.

Lehetséges világok és fiktív világok*

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18673>

I. A LEHETSÉGES VILÁGOK TANULSÁGOS TÖRTÉNELME

Kezdjük egy modális hipotézissel! A közeli lehetséges világokban, amelyekben tanulmánykötetek jelennek meg a lehetséges világok metafizikájáról, a szerkesztők rendre szerét ejtik valahogy, hogy az előszóban szóba hozzák a fikciót – legkivált a regényeket és a novellákat. És hogy kiemeljék: nemcsak a filozófusok, logikusok és nyelvészek használhatják fontos magyarázó eszközként a lehetséges világok fogalmát, hanem az irodalmárok is.¹

Szó ami szó, modális hipotézisünk nem különösebben meglepő. A közeli lehetséges világokban a narratív műalkotások ugyanúgy *történeteket* mesélnek el, mint a mi világunkban, ezek a történetek pedig *fiktív világokban* játszódnak. Az olvasónak, ha a mű helyes megértésére törekszik, *el kell képzelnie, milyen lenne a világ*, amennyiben léteznének benne hobbitok, londoni mesterdetektívek vagy boldogtalan házasságban vergődő francia orvosfeleségek. Úgy is mondhatnánk: el kell képzelnie egy világot, amelyben a szereplőkkel *ténylegesen* megtörténik mindaz, ami a mű lapjain áll; csatlakoznak a Gyűrű Szövetségéhez, kinyomozzák a pettyes pánt rejtélyét, házasságtörő viszonyra lépnek egy fiatal segédjegyzővel. Ugyanez a gondolat kis módosításokkal a filmek, színdarabok, operák és musicalek, sőt a részben epikus karakterű képzőművészeti alkotások, dalszövegek és lírai költemények cselekménytartalmának megértésére is alkalmazható.

* Tanulmányom a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj, valamint a Kulturális és Innovációs Minisztérium ÚNKP-23-5-BME-418 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból finanszírozott szakmai támogatásával készült. Szeretnék köszönetet mondani Radnóti Sándornak, Tózsér Jánosnak és a *Magyar Filozófiai Szemle* két anonim bírálójának, hogy megjegyzéseket fűztek tanulmányom korábbi változatához.

¹ Az aktuális világ biztosan ilyen; lásd például Kocsis László és Tuboly Ádám szerkesztői előszavát a *Lehetséges világok* című tanulmánykötetben: „Manapság igen népszerű fogalom lett a *lehetséges világok*, szinte mindenfajta diskurzusban előkerül, legyen az fikciós vagy tudományos, vagy éppen ezek keveréke: találkozhatunk velük (kép)regényekben, sorozatokban, kvantumfizikai interpretációkban, szemantikai elméletekben, *irodalomelméleti elemzésekben*, és nem utolsósorban filozófiai teóriákban.” (Kocsis–Tuboly 2022. 7, a második kiemelés tőlem.)

A narratív műalkotások elbeszélői *lehetséges történeteket* mesélnek el – ezért hát mi sem természetesebb gondolat, mint hogy a narratív fikció „világáról” a lehetséges világok logikai-metafizikai fogalmának segítségével adjunk számot.²

Aletikus modalitás és fikcionalitás összekapcsolásának tiszteletreméltó filozófiatörténeti hagyománya van. Gondoljunk például Arisztotelész híres szavaira a *Poétikából* (az egyszerűség kedvéért tegyük fel, hogy az idézett szövegrészben a „költő” kifejezést minden előfordulásában felcserélhetjük arra, hogy „a narratív fikciót megalkotó művész”):

Az elmondottakból az is nyilvánvaló, hogy a költő dolga nem az, hogy a megtörtént dolgokat mondja, hanem hogy olyan dolgokat, amelyek megtörténhetnek, vagyis amelyek *a valószínűség vagy a szükségszerűség szerint lehetségesek*. A történetíró és a költő ugyanis nem abban különböznek, hogy versben vagy nem versben beszélnek – hiszen Hérodotosz művét is versekbe lehetne foglalni, és semmivel sem lenne kevésbé valami történeti munka versben, mint anélkül –, hanem abban különböznek, hogy az egyik megtörtént dolgokat mond el, a másik pedig olyanokat, amilyenek megtörténhetnek. Ezért a filozófiához közelebb álló és magasabb rendű a költészet, mint a történetírás, mert a költészet inkább az általánosat, a történetírás meg az egyedit mondja. Az általános az, hogy milyen személyekhez értelemszerűleg milyen dolgok mondása vagy cselekvése illik *a valószínűség vagy a szükségszerűség szerint*, márpedig a költészet éppen erre törekszik, még ha utóbb neveket ad is; az egyedi pedig az, hogy Alkibiadész mit tett vagy mi történt vele. (Arisztotelész: *Poétika* 51a37–51b12, kiemelések tőlem.)

Arisztotelész szavaiból a következő kép tárul elénk: míg a *filozófia* a szükségszerű igazságokkal foglalkozik, tehát azokat az általános összefüggéseket kutatja, amelyek minden lehetséges világban fennállnak, addig a *történetírás* a mi világunk partikuláris tényeivel foglalkozik, azaz az aktuális világ kontingens igazságait ragadja meg. A *művészet* mint mimetikus gyakorlat³ a filozófia és a történetírás között helyezkedik el – bár az előbbihez lényegesen közelebb áll, mint az utóbbihoz. A művész egyedi történeteket ad elő, akárcsak a történetíró, ám nem olyan eseményekről és cselekedetekről beszél, amelyek valóságosan lezajlottak, hanem olyanokról, amelyek „a valószínűség vagy a szükségszerűség szerint lehetségesek”. Mondhatni a művész a lehetséges világok (erősen szelektív)

² Természetesen nem minden műalkotás narratív természetű; és léteznek olyan narratív fikciók, amelyeket nem szívesen sorolnánk a műalkotások körébe, ilyenek például a viccek, az allegorikus tantörténetek vagy a filozófiai gondolatkísérletek. Tanulmányomban, ha nem jelzem másképpen, mindvégig a *művészi célú narratív fikcióról* lesz szó. A „kevert” tartalmú – fiktív és nem fiktív elemeket egyaránt magukban foglaló – narratív műalkotások kérdésére a II. fejezetben még visszatérek.

³ Az antikvitás mimézisfogalma a meg nem valósult lehetőségek utánzását is magában foglalta (Radnóti 2022. 123, 192, 199).

történetét írja meg – ám ezt annak érdekében teszi, hogy a lehetőségek feltérképezése révén általános igazságokkal ismertessen meg bennünket; s ennyiben tevékenysége a filozófuséval rokon.

Ezt az elképzelést a továbbiakban „a fikció mint a lehetséges világok történelme” (LVT) modellnek fogom nevezni. LVT-nek számos rokonszenves vonása van; felsorolom a négy legfontosabbat.

(A) A modell jól ragadja meg a narratív fikció *világszerűségét*. Regényolvasás (filmnézés stb.) közben a befogadónak mindig többet kell elképzelnie, mint amit a szöveg explicit módon közvetít. A művek cselekménye nem a fikció absztrakt terében lebeg, hanem egy képzeletbeli világ összefüggéseibe ágyazódik bele. Ezek imaginatív rekonstrukciójához a szöveg – hol több, hol kevesebb – támpontot ad; részletes kidolgozásukat azonban szokás szerint az olvasóra bízza.

(B) A modell világos magyarázatot kínál a narratív fikció *kognitív* vagy *episztemikus* értékére. A műalkotások kétféleképpen bővíthetik a *propozicionális tudásunkat*.⁴ Egyfelől gyarapíthatják a modális ismereteinket. David Lewis példájával: „Nehéz megmondani, létezhet-e olyan dolog a világban, mint méltóságteljes koldus. Ha igen, egy történet igazolhatja ezt [a lehetőséget].” (Lewis 1983. 278.) Bár a példa kissé frivol, jól illusztrálja az érvelés szerkezetét: a művészetnek sajátos *eszközei* vannak az igazság megismerésére (elképzelt lehetőségek bemutatása révén a művek feltérképezik a mi világunk tényleges lehetőségeit), és az egyes műalkotások sajátos módon *igazolják* a „hipotéziseiket” (ha konzisztensen elgondolható egy közeli lehetséges világ, amelyben a „hipotézis” igaz, akkor a kérdéses propozíció a mi világunk valódi lehetőségei közé tartozik). Emellett a műalkotások *az aktuális világ kontingens tényeire vonatkozó* tudásunk bővítéséhez, illetve a meglévő tudásunk fogalmi újrendezéséhez is hozzásegíthetnek bennünket. Időnként egy-egy regény vagy film hatására ráismerünk olyan tényekre, amelyek felett korábban elsiklott a figyelmünk. Ahogy Lewis fogalmaz: „Ha olyan fikcióval van dolgunk, amelyben a [mindeztidáig nem tudatosított] propozíció nyilvánvalóan igaz, ez arra késztet minket, hogy feltegyük a kérdést: vajon *simpliciter* is igaz?” (Lewis 1983. 278.) És a műalkotások nem csupán kiemelik és előtérbe állítják a mi világunk kontingens igazságait (mint amikor egy kortárs

⁴ Jegyezzük meg: a propozicionális kognitívizmus képviselői manapság kisebbségben vannak a kognitívista táboron belül. A kognitívizmus többsége inkább fenomenális vagy praktikus (*know how*) jellegű tudásként szeretné jellemezni a műalkotások által közvetített sajátos tudást. Továbbá nem minden kognitívista kötelezi el magát az *esztétikai kognitívizmus* mellett – azaz nem minden kognitívista gondolja úgy, hogy a műalkotások kognitív/episztemikus értéke egyszersmind meghatározza a művészi/esztétikai értéküket is (vagy legalábbis az egyik forrása lehet a művészi/esztétikai értéküknek). A kognitívista álláspontok áttekintéséhez lásd Gaut (2003). Az LVT-modell „szellemével” leginkább a propozicionális kognitívizmus álláspontja áll összhangban, mivel az esztétikai kognitívizmus alátámasztásához szükséges kiegészítő feltevéseket nem lehet egykönnyen levezetni a modelltől. Ezzel kapcsolatban lásd a fenti (D) pontot és a hozzá tartozó 5. jegyzetet.

novellát olvasva megértjük, hogy a hajléktalan emberek a hétköznapi társadalmi érintkezés során *mint személyek* a szó szoros értelmében véve láthatatlanok a középosztálybeliek számára), hanem hasznos értelmezési kategóriákkal is felruháznak bennünket. Lewis (1983. 278) a „slemil” kifejezésre hivatkozik, de ilyesmivel van dolgunk, amikor közeli ismerősünket „don quijote-i figuraként” jellemezzük, vagy amikor a mai magyar kormánypropaganda nyelvi-retorikai működésére „újbeszélként” utalunk.

(C) A modell első pillantásra jó támpontot kínál a fikció tényeiről szóló következtetések elemzéséhez; beleértve a fiktív referencia szerzteágazó kérdéskörét is. LVT felfogása szerint a regényszereplők nem a mi világunk lakói, következtésképpen a „Szeredy Dani 1957 júniusában a Lukács-fürdő tetőteraszán álldogált” mondat igazsága nem azon múlik, hogy ténylegesen mi történt 1957 júniusában a Lukács-fürdő tetőteraszán, és *valamilyen értelemben* jelen volt-e a helyszínen az *Iskola a határon* kulcsfigurája. Hanem azon, hogy van-e olyan világ, amelyben Szeredy Dani *mint hús-vér személy* 1957 júniusában a Lukács-fürdő tetőteraszán álldogált, és az Ottlik-regény erről a világról szól-e. (A fiktív referencia ördöge persze a részletekben rejlik, mint később érintőlegesen látni fogjuk.)

(D) Az LVT-modell jól illeszkedik a műalkotások értelmezésének és értékelésének tényleges gyakorlatához; legalábbis annak bizonyos elemeihez. Túl azon, hogy a professzionális és laikus műkritikusok előszeretettel használnak olyasféle kifejezéseket, mint „a fikció világa” (vagy: „világépítkezés” stb.), esztétikai értékítéleteik indoklása során rendre különös súllyal esik latba, hogy *elképzeltető-e* a mű világa – és ezen általában azt értik: *lehetséges-e*, hogy a fiktív világban minden pontosan úgy történjen, ahogyan a narrátor elmeséli vagy színre viszi. Például amikor a kritikusok azt a kifogást fogalmazzák meg, hogy a regényben „hiteltelen” a „karakterfejlődés”, ezzel valami olyasmire utalnak, hogy a fiktív világ saját törvényei szerint *nem fordulhatna elő*, hogy a szereplők pszichológiai jellegzetességei úgy változzanak meg, ahogyan a műben olvasható.⁵

Ám mindez csupán a történet egyik fele. Ha valaki a művészet relatív autonómiájának álláspontját képviseli, azaz úgy gondolja, hogy a műalkotás (*mint* műalkotás) értelmezésének és értékelésének folyamatát sajátos normák irányítják, ami részlegesen megkülönbözteti a művészetbefogadás gyakorlatát minden másféle értelmezői és értékelési gyakorlattól (Bárány 2023. 98–99), komoly kifogásokat fogalmazhat meg az LVT-moddal szemben. Számára az LVT-modell

⁵ A fenti esetben az elképzelt kritikus érvelése *közvetett* stratégián alapul: a mű kognitív/episztemikus problémája – a karakterfejlődés pszichológiai értelemben vett „hiteltelensége” – nem *önmagában* csökkenti a mű művészi értékét, hanem azért, mert megakadályozza, hogy a befogadó konzisztensen elképzelje a fiktív világ működését, és beleélje magát a mű cselekményébe. (A közvetett és a közvetlen érvelési stratégiák különbségéről a művészi érték és a többi érték „interakciójáról” szóló vitában lásd Hanson 2020.) Ez a megfigyelés jól tükrözi, amit fent állítani fogok: az LVT-modell inherens kognitívizmusa nem ragadja meg adekvát módon a művészi célú narratív fikció értelmezését és értékelését irányító normák természetét.

szellemében megalkotott elemzés csak akkor lesz elfogadható, ha az a művészi célú narratív fikció beszédmódját nem redukálja az aletikus modalitásokra vonatkozó beszédmódra. Ebben az esetben ugyanis a műalkotások értelmezését és értékelését vezérlő normák nem különböznenek érdemben a lehetőségek mérlegelésének mint episztemikus gyakorlatnak az általános normáitól.

Kérdésünk a következő: bár magától értetődő gondolat, hogy a narratív műalkotások lehetséges történeteket mesélnek el, vajon érdemes-e az LVT-modellben szereplő „lehetséges világ” fogalmát *névértéken venni*, és megfeleltetni a modális szemantika lehetségesvilág-fogalmának? A bevett filozófiatörténeti elképzelés szerint csupán egyetlen szerző gondolta úgy, hogy a kérdésre igennel kell felelnünk: David Lewis.⁶ Híres tanulmánya, az 1978-ban megjelent *Truth in fiction* arra vállalkozott, hogy a lehetséges világok formális szemantikai eszköztárának segítségével számot adjon a narratív fikció tartalmára vonatkozó állítások igazságfeltételeiről.⁷ Lewis annyiban ellépett az LVT-modell klasszikus, arisztotelianus változatától, hogy elsősorban a művek *cselekményelemeivel* kapcsolatos igazságokra koncentrált, nem pedig a szövegekből (olykor csak komoly értelmezői munkával) levezethető általános „tézisekre” vagy tematikus összefüggésekre; összességében azonban hűséges marad annak szelleméhez. (Mint látni fogjuk, Lewis számára ez a különbség egyszerűen nem érdekes: az interpretációs folyamatok részleges eltérése a cselekménymozzanatok és a tematikus proposíciók kikövetkeztetése során szerinte nem befolyásolja a fikció tartalmáról szóló állítások igazságfeltételeit.)

Bár Lewis elemzésének bizonyos részletei – a fikció indirekt igazságainak generálási elvei, a történetmesélés körülményeinek beemelése a cselekménybe stb. – beépültek a fikcióelméleti szakirodalomba, és a tanulmány jelentős hatástörténeti kariert futott be, a szerző mégsem érte el a célját: nem sikerült meggyőznie az analitikus művészetfilozófusokat arról, hogy jó ötlet lenne az általa javasolt úton elindulni.⁸ Kudarca azonban tanulságos kudarc. Lewis tanulmánya,

⁶ A „lehetséges világok poétikájára” irányuló irodalomelméleti vizsgálatok a múlt század hetvenes-nyolcvanas éveiben – lásd Thomas Pavel, Lubomir Doležal vagy magyar kontextusban Csúri Károly és Bernáth Árpád műveit – nem kimondottan a lehetséges világok *logikai* fogalmára támaszkodtak, továbbá a szerzők inkább csak informális módon használták fel a modális logikai kutatások vagy a Kripke-féle szemantikai elmélet eredményeit. Az irányzat teoretikus kérdéseinek rövid áttekintéséhez lásd Ronen (2020).

⁷ Lewis cikke eredetileg 1978-ban látott napvilágot az *American Philosophical Quarterly* hasábjain, majd öt évvel később újból megjelent a szerző *Philosophical papers I* című gyűjteményes kötetében – immár négy fontos „utóirat” kíséretében. Amikor ez utóbbi szövegrészekre hivatkozom, mint fentebb, az 1983-as évszámot használom; amikor pedig az eredeti tanulmányban foglaltakra, az „1978/1983” megjelölést alkalmazom.

⁸ A jelentős kivétel: Hanley (2004). Vele részben egyetértve Manuel García-Carpintero (2022) úgy gondolja, hogy Lewis elemzése „még a lehető legjobb” – feltéve, hogy a modell „meta-szemantikai” előfeltevéseit gyökeresen átdolgozzuk azon az úton elindulva, amelyre Lewis az eredeti tanulmányához fűzött első „utóiratában” futólag rámutatott (Lewis 1983. 276). Számomra azonban nem világos, hogy ez az átdolgozott változat valóban megfelelné-e a fenti (TT) elvárásnak. Ha Lewis elemzéséből kimetsszük a fikció színleléseleméletét és a tör-

ha körültekintően olvassuk, segít megérteni, valójában *mit* akarunk megmagyarázni, amikor a fikció tartalmára vonatkozó állítások igazságfeltételei iránt érdeklődünk, és milyen magyarázati feladatokat „bízhatunk rá” a lehetséges világok fogalmára ebben a filozófiai projektben.

Tanulmányomban részletesen bemutatom David Lewis (1978/1983) elemzését. Gondolatmenetének korai pontján Lewis megfogalmaz két fontos elvárást azokkal az elméletekkel szemben, amelyek a lehetséges világok keretrendszerét használva kívánnak számot adni a fikció tartalmára vonatkozó állítások igazságfeltételeiről. Közülük az elsőről szokás szerint nem nagyon esik szó a szakirodalomban; mintha enélkül is tökéletesen érthető lenne, miért éppen úgy építette fel az elemzését Lewis, ahogyan felépítette.

(TT) *A trivialisitás tilalma*: az elemzésnek el kell kerülnie, hogy a releváns lehetséges világok körét a „fikció szerinti igazság” (*truth in fiction*) fogalmára támaszkodva jelölje ki – máskülönben nem tudja megmagyarázni, mi teszi a fikció szerinti igazságot *igazsággá*.

(LFA) *Lehetőség-fikcionalitás aszimmetria*: az elemzésnek el kell kerülnie, hogy az aktuális világ a releváns lehetséges világok közé tartozzon – máskülönben nem tudja megmagyarázni, mi teszi a művészi célú narratív fikciót *fikcióvá*.⁹

Állításom szerint a *TT*-megszorítás legalább olyan fontos szerepet játszik Lewis elemzésében, mint az *LFA*-megszorítás; ezért nem helyes figyelmen kívül hagyni. Egyben érthetővé teszi, miért „bonyolította túl” a szerző az elméletét, miért nem állt meg az első, intuitív, „magától értetődő” elemzésnél – egyszerűen azért, mert nem elégedett meg azzal, hogy mechanikusan „lefordítja” a *LVT*-modellt a modális szemantika „nyelvére”.

Tanulmányomban megmutatom: David Lewis elemzése mindkét elvárásnak eleget tesz. Ám súlyos árat fizet érte: az a technikai megoldás, amellyel biztosítja *TT* és *LFA* teljesülését, végső soron ahhoz vezet, hogy a modell (bizonyos esetekben) tévesen jelöli ki a művészi célú narratív fikciók igazságainak körét.

ténetmeselési aktusok között fennálló hasonmás-relációt (ezekről lásd később), akkor vajon mi lesz a lehetségesvilág-beszédmód hozzáadott értéke? Mit fogunk tudni megmagyarázni a lehetséges világokkal, amit nem tudnánk megmagyarázni nélkülük? A problémára a III. rész 3. alfejezetében visszatérek.

⁹ Gondoljunk csak a következő általános összefüggésre: míg a Φ kijelentés aktuális igazságából következni látszik a „lehetőség, hogy Φ ” igazsága, addig „az *f* fikció szerint Φ ” igazsága a legkevésbé sem következik belőle. Bárhogy határozzuk is meg a fikció fogalmát, az *elképzel*t történetek cselekményére vonatkozó állításainkat nem tehetik igazzá *simpliciter* a mi világunk tényei.

Lewis azért nem vet számot ezzel a problémával (jóllehet az 1983-as negyedik „utóiratban” futólag megemlíti!), mert nem tartja kötelező érvényűnek a következő elvárást:

(IA) *Interpretációs aszimmetria*: az elemzésnek érzékenynek kell lennie az irodalmi szövegek és a másféle típusú narratív szövegek értelmezését megalapozó következtetések természetének különbségére – máskülönben nem tudja megmagyarázni, mi teszi a művészi célú narratív fikciót *művészivé*.

Tanulmányom zárlatában amellet fogok érvelni: mivel nem lehet egyszerre megfelelni a *TT*- és az *IA*-megszorításnak, a következő dilemmával szembesülünk. Ha ragaszkodunk *TT*-hez, elemzésünk nem fogja adekvátan megragadni a művészi fikció sajátosságait, bár a lehetségesvilág-beszédmódnak lesz némi magyarázóereje; Lewis ezt a megoldást választotta. Ha pedig kitartunk *IA* mellett, a „lehetséges világok” fogalma nem fog valódi magyarázati munkát végezni az elméletben, bár az elemzés érzékeny lesz az irodalmi elbeszélések sajátosságaira; a Lewis utáni fikcióelméletek szerzői ezen az úton indultak el – ezért nem beszéltek többé lehetséges világokról.

II. A FIKCIÓ IGAZSÁGAI

Arthur Conan Doyle egyik legismertebb Sherlock Holmes-története, *A Rőt Liga* a következő mondattal kezdődik:

(1) *Tavaly ősszel egyszer beugrottam kedves barátomhoz, Sherlock Holmeshoz, aki éppen élénk eszmecserét folytatott egy égővörös hajú, igen köpcös, pirosposzsgás, korosodó úrral.* (Doyle 1891/1987. 44.)

Az első személyű narrátor, dr. Watson közlései (és egyéb háttér-információk) alapján megfogalmazhatjuk a következő állítást:

(2) 1890. október 9-én dr. Watson meglátogatta Sherlock Holmest a lakásán, a Baker Street 221B-ben.

Ha igazán pontosan szeretnénk fogalmazni, hozzátehetjük, hogy „*A Rőt Liga* szerint” vagy „Ahogy *A Rőt Ligából* tudható”; ám ez többnyire felesleges, mert a társalgási kontextus egyértelművé teszi, hogy a Sherlock Holmes-történetek részleteiről beszélgetünk – vagyis *a fikció tényeiről*. De másféle igaz állításokat is tehetünk a Doyle-novellákkal kapcsolatban; például hogy

(3) Sherlock Holmes és dr. Watson fiktív karakterek.

Bár mindhárom mondat (valamilyen értelemben) Sherlock Holmesról és dr. Watsonról szól, mégis érdemes különbséget tenni a háromféle megnyilatkozás között. Nevezzük ezeket textuális, paratextuális és metatextuális használatnak (García-Carpintero 2022. 307–308)!¹⁰

Az (1) mondatot dr. Watson a szöveg narrátoraként mondja ki, azaz *textuálisan* használja. El akar mesélni egy fiktív történetet, ezért beszámol egy elképzelt eseményről – egyúttal arra sarkallva minket, olvasókat, hogy az élelénk leírás alapján („égővörös hajjú, igen köpcös...”) részletesen elképzeljük a jelenetet. Ha elfogadjuk a narratív fikciók értelmezését irányító általános normákat, akkor eszünkbe sem jut, hogy számon kérjük az elbeszélőn (vagy az író) az elhangzott állítások aktuális igazságértékét – felróva neki, hogy a mi világunkban nem létezik Sherlock Holmes, 1890-ben nem egy bérház állt Londonban a Baker Street 221B helyén és így tovább (García-Carpintero 2022. 308; vö. Bonomi 2008. 5). Rutinszerűen feltesszük: a narratív fikciók cselekményével kapcsolatos proposíciók, azaz a fikció „tárgyszintű tartalmai” (*subject-level content*) (Lamarque 2014. 128–136) nem közvetlenül a mi világunk tényeit reprezentálják.

Természetesen vannak kivételek. A realista regények – a bevett értelmezési hagyomány szerint – arra szólítják fel az olvasójukat, hogy a szövegbeli leírásokat *legalább részben* a tényleges világunkra vonatkoztassák. Ám ezek az alkotások ugyanúgy fiktív karaktereket mozgatnak, mint bármelyik narratív fikció,¹¹ tehát legfeljebb a cselekmény háttérére vagy a jelenetek tárgyi környezetére vonatkozó állításokkal kapcsolatban vetődhet fel az aktuális igazságérték kérdése. (Például: „Miért írta Kondor Vilmos a *Budapest noir*-ban, hogy a Nagy Diófa utca Terézvárosban van?”) Jobban belegondolva azonban még ebben sem lehetünk biztosak. Ha egyszer *kitalált* figurák cselekedeteiről (érzéseiről stb.) olvasunk, vajon miért kellene úgy gondolnunk, hogy a cselekmény ténylegesen a mi világunkban játszódik – nem pedig egy olyan világban, amelyet a mi világunk *min-tájára* kell elképzelnünk, és az állítások igazságértékét ezen világ tényei alapján kell megítélnünk? Amikor felrójuk a realista szöveg narrátorának (vagy a szerzőnek), hogy bizonyos pontokon „indokolatlanul” eltért a valóságtól, akkor vajon valóban az történik-e, hogy az állításokat közvetlenül a mi világunk tényeire vonatkoztatjuk – vagy inkább az, hogy szomorúan konstatáljuk: a szerző nem tartotta be a *műfaji ígéretét*, mert a mű fiktív világa nem hasonlít kellőképpen az

¹⁰ Ezt a hármas megkülönböztetést Andrea Bonomi (2008) használta először. Mindazonáltal a terminológia nem egységes a szakirodalomban. Alberto Voltolini (2022. 294–295) például – a fiktív nevek alkalmazási lehetőségeire koncentrálna – a fenti három használatot *fiktív*, *metafiktív* és *transzfiktív* használatnak nevezi.

¹¹ A realizmus egyetlen ismert műfaji konvenciórendszere sem követeli meg, hogy a történetek ténylegesen létező személyekről szóljanak; mi több, a valós eseményeket feldolgozó „dokumentarista” alkotásokra nem is szívesen alkalmaznánk a „realista” címkét. A „tényirodalmi” művek nem fikciók – így nem is *realista* fikciók.

aktuális világra?¹² A műértelmezés napi gyakorlatában mindkét interpretációs eljárásra találhatunk példát. És hogy a helyzet még bonyolultabb legyen, olyan műalkotásokat is ismerünk, még hozzá nem is keveset, amelyek kimondottan „rájátszanak” a befogadó zavarára: egyszerre várják el, hogy irodalmi fikcióként olvassuk a művet, és a narrátor állításait közvetlenül az aktuális világ tényeire vonatkoztassuk – így bizonytalanítva el a fikció és a valóság megkülönböztetését. (Gondoljunk csak a „hibrid” műfajokra: az irodalmi életrajzokra, az autofikció manapság oly népszerű bizonyos válfajaira, a „valós eseteket” feldolgozó *true crime* regényekre vagy a *gonzo* újságírás irodalmi igényű darabjaira. De a „poszt-modern” irodalom is gyakran él ezzel a művészi gesztussal.)¹³

Akárhogy áll is a helyzet a textuális megnyilatkozásokkal, a másik két megnyilatkozás-típus sikere egyértelműen a kimondott állítások aktuális igazságértékén (is) múlik. A (2) mondatot a beszélő *paratextuálisan* használta: az volt a célja a mondat kimondásával, hogy adekvát beszámolót nyújtson a narratív fikció tartalmától. És ez a beszámoló akkor adekvát, ha (2) révén kifejezett állítás megfelel a fikció tényeinek: a *mi világunkban* valóban az a helyzet, hogy a *Doyle-novella* szerint 1890. október 9-én dr. Watson meglátogatta Sherlock Holmeszt a Baker Street 221B cím alatti lakásban. Ugyanez áll a *metatextuálisan* használt (3)-as mondatra is: a beszélő akkor éri el a célját, ha a kijelentés az aktuális világhoz viszonyítva helyesen ragadja meg a novella szereplőinek metafizikai státuszát –

¹² Utóbbi értelmezési keretben a következőképpen írhatjuk le a realista művek értelmezési gyakorlatát (már amennyiben a „realizmus” kategóriájával elsősorban a „valószerű ábrázolás” követelményének megfelelő műveket jelöljük meg): az olvasók feltételezik, hogy (i) az alkotások fikatív világokban helyezik el a cselekményüket, (ii) a művek fikatív világának tényeit össze kell vetniük a saját világukra vonatkozó meggyőződéseikkel, és (iii) a fikció implikált igazságait a realitáselvre támaszkodva kell levezetniük (azaz azokat a proposíciókat kell igaznak tekinteniük a fikció világában, amelyek meggyőződésük szerint a saját világukban is igazak, feltéve, hogy nem mondanak ellent a fikció elsődleges igazságainak). (Részletesebben lásd Bárány 2021.)

¹³ Érdemes megjegyezni, hogy a narratív fikciók „tanulságait” összegző proposíciók vagy „tematikus szintű tartalmak” (*thematic-level content*) (Lamarque 2014. 128–136) esetében egyáltalán nem magától értetődő, hogy az olvasónak el kellene tekintenie az aktuális igazságértéktől. Ezeket a proposíciókat rendszerint az olvasó vezeti le a művek interpretációja során; időnként azonban a narrátor vagy a szereplők közlései révén explicit módon is megjelenhetnek a szövegben. Amikor az *Anna Karenina* elején azt olvassuk, hogy „A boldog családok mind hasonlók egymáshoz, minden boldogtalan család a maga módján az”, jó okkal gondoljuk, hogy a műben foglalt befogadói szereputasításoknak eleget téve igenis fel kell tennünk a kérdést: vajon a narrátor állítása helyesen írja-e le a mi világunk tényeit. Mint láttuk, az explicit és levezetett tematikus proposíciók kulcsszerepet játszanak az LVT-modellben, hiszen ezek ruházzák fel kognitív vagy episztemikus értékkel a narratív műalkotásokat. Ezért Lewis elemzésében is helyet kellene találnunk nekik; ami nem egyszerű feladat, mivel a szerző a tanulmányban szinte kizárólag a fikció cselekményszintű igazságaira koncentrált. Ha mégis szembenéz a problémával, feltehetőleg Lewis azt állította volna: az *Anna Karenina* kezdőmondatának nincs aktuális igazságértéke, az őt tartalmazó paratextuális beszámolóknak viszont van – ez utóbbi esetben pedig a teljes mondat nem az aktuális világban létező családok felett kvantifikál, hanem azon világokbeli családok felett, amelyeket a fikció kijelöl (és amelyek többé vagy kevésbé hasonlítanak a mi világunkra).

azaz a mi világunkban Sherlock Holmes és dr. Watson *valóban* fiktív karakterek, nem pedig mondjuk hús-vér személyek vagy absztrakt eseménytípusok.

A textuális használat modellezéséhez általános elméletet kell alkotnunk a fikcióról: meg kell határozni a fikció fogalmát, számot vetve a fiktív művekben szereplő kijelentések igazságértékével (vagy annak hiányával) kapcsolatos intuícióinkkal; és el kell magyaráznunk, hogyan áll elő a *történetmesélő ágens* (a narrátor, az implikált vagy a hipotetikus szerző, esetleg a hús-vér szerző) közléseiből a fikció tartalma a művek értelmezése során. A paratextuális használat modellezése első pillantásra egyszerűbb feladatnak tűnik: mindössze egy szemantikai-pragmatikai elméletre van szükségünk, amely meghatározza a paratextuális beszámoló igazságfeltételeit. A metatextuális használat modellezéséhez viszont kidolgozott metafizikai elmélettel kell előállnunk: meg kell határozni, milyen ontológiai kategóriákhoz tartoznak azok az entitások, amelyeket szemantikai értékeként hozzárendelhetünk a mondatokban szereplő tulajdonnevekhez és más típusú kifejezésekhez.

David Lewis híres tanulmányában kizárólag a mondatok paratextuális használatával szeretne foglalkozni, azaz arra a kérdésre keresi a választ, hogyan adhatjuk meg a paratextuális beszámoló igazságfeltételeit. Világos azonban, hogy a *fikció tartalmára vonatkozó állítások* szemantikájának megalkotása nem független attól, milyen elméletünk van a *fikció mondatainak* jelentéséről, illetve a *fiktív nevek referenciájáról* (a fiktív entitások természetének metafizikai problémáját is beleértve). Mindez világosan tükröződik abban, ahogy Lewis a tanulmány fő érvét megfogalmazza: állítása szerint sokkal jobban járunk, ha azt feltételezzük, hogy az (1)-hez hasonló kijelentéseknek nincs aktuális igazságértékük (vagy aktuálisan hamisak), a (2)-höz hasonló kijelentések igazságfeltételeiről pedig a lehetséges világok terminusaiban kell számot adnunk, mint ha abból indulnánk ki, hogy a narratív fikcióban szereplő tulajdonnevek közvetlenül valamilyen „egzotikus” entitást (szubisztens meinongi létezőt, absztrakt artefaktumot stb.) jelölnek.¹⁴ Mi a baj ezekkel az entitásokkal? Nem pusztán az, hogy metafizikailag „gyanúsak”. Hanem az, hogy ha – a „meinongiánusokhoz” és az absztrakt artefaktualistákhoz hasonlóan – aktuális világbeli denotátumokat rendelünk a fiktív tulajdonnevekhez, s ezáltal aktuális igazságértéket tulajdonítunk az (1)-hez hasonló állításoknak, megoldhatatlan technikai nehézségekkel kell szembenéznünk.

Jelesül a következőkkel: a „meinongiánus” vagy az absztrakt artefaktualista 1. nem tud különbséget tenni a fikció szereplőinek különböző típusai között (Sherlock Holmes ugyanúgy hús-vér személy, mint Nixon elnök, a gyűrűlidér-

¹⁴ A „meinongiánizmus” kapcsán Lewis Terence Parsons hetvenes évekbeli tanulmányaira hivatkozik. A fiktív karakterek metafizikai státuszával kapcsolatos absztrakt artefaktualizmus mind a mai napig népszerű álláspont a kortárs analitikus filozófiában; mások mellett olyan szerzők képviselik, mint Peter van Inwagen (1977), Saul Kripke (2013) vagy Amie L. Thomasson (2003).

cek viszont nem ilyenek); 2. nem tud számot adni arról a tényről, hogy a fikció bizonyos részletei meghatározatlanok (így nincs érvényes válasz arra a kérdésre, hogy a mardekáros varázslótanoncok csoportja Harry Potter elsőéves korában pontosan hány meinongi létezőből vagy absztrakt artefaktumból állt); 3. nem képes kezelni a fiktív karakterek feletti kvantifikációt kevert kontextusokban (Sherlock Holmes okosságát összehasonlíthatjuk dr. Watsonéval vagy akár Newtonéval, de nem hasonlíthatjuk össze Voldemortéval vagy Conan Doyle-éval); 4. nem tudja elmagyarázni, miért nem érvényesek bizonyos következtetések, amelyek premisszáiban fiktív karakterek nevei szerepelnek (például a következő: mivel Sherlock Holmes az 1890-es években a Baker Street 221B alatt lakott, valamint az 1890-es években a Baker Street 221B alatt egy bank állt, ezért Sherlock Holmes az 1890-es években egy bankban lakott) (Lewis 1978/1983. 261–262).

Ezek a nehézségek egytől egyig arra vezethetők vissza, hogy a „meinongiánusok” és az absztrakt artefaktualisták az aktuális világon *belül*, vagy legalábbis az aktuális világhoz *viszonyítva* szeretnének denotátumot biztosítani a fiktív neveknek. Igaz, később Lewis (1978/1983. 263) elismeri: a mondatok *metatextuális* használatára talán könnyebb „meinongiánus” vagy absztrakt artefaktualista alapon magyarázatot adni, mint a lehetséges világok eszköztárát használva – és ez kétségkívül fontos erénye a rivális elméleteknek. Neki viszont a kérdéses tanulmányban „nincs semmi mondandója” a (3)-hoz hasonló állítások igazságfeltételeivel kapcsolatban, hiszen elsősorban a paratextuális beszámolók igazságfeltételeire szeretne koncentrálni.

III. DAVID LEWIS ELEMZÉSE – HÁROM NEKIFUTÁSBAN

1. Paratextuális beszámolók

Lewis kiindulópontja a következő: a paratextuális beszámolók minden esetben hosszabb mondatokat rövidítenek. A (2) például a következőt:

(2') *A Rőt Liga című Conan Doyle-novellában* 1890. október 9-én dr. Watson meglátogatta Sherlock Holmest a lakásán, a Baker Street 221B-ben.

(2) és (2') különbsége szembeűnő: míg az első esetben az „1890. október 9-én...” kezdetű mondat önmagában áll, addig a második esetben az „*A Rőt Liga* című Conan Doyle-novellában” szerkezet szintaktikai hatókörén belül fordul elő. Lewis elemzése szerint az ilyen szerkezetek – általános formában: „az *f* fikcióban...” vagy „az *f* fikció szerint...” – *intenzionális* mondatoperátorok, amelyeknél a beágyazott mondatok (aktuális világbeli) igazságértékéből nem számítható ki a teljes mondat igazságértéke. Az aktuális világban nem létezik

sem dr. Watson, sem Sherlock Holmes, ezért a (2) kijelentés vagy hamis, vagy a mondat által kifejezett proposíciónak nincsen igazságértéke, attól függően, milyen szemantikai elméletünk van a denotátum nélküli, „üres” nevekről; ezzel szemben a (2') kijelentés intuíciónk szerint egyértelműen igaz.

Lewis szerint a paratextuális használatot úgy kell modelleznünk, mintha a beszélő a (2) helyett a (2') mondatot mondta volna ki – azaz mintha *legalább gondolatban* odaértette volna a mondat elé „az *f* fikció szerint” szerkezetet. (Hogy ez az operátor a mondat logikai formájában vagy mélyszerkezeti reprezentációjában is megjelenik-e, azzal kapcsolatban a szerző nem foglalt állást; lásd García-Carpintero 2022. 309.) Minden más esetben a kimondott mondat igazságértékét a „szokásos” igazságfeltételek szerint kell megállapítanunk: ha denotátum nélküli kifejezés áll a mondat alanyi pozíciójában, a mondatnak nem lesz igazságértéke vagy hamis lesz – akár textuális használatlal van dolgunk, akár egyszerű állításaktussal.

Ez az elemzés jól tükrözi a textuális használatlal kapcsolatos preteoretikus meggyőződéseinket; legalábbis azokat, amelyek a fikció tárgyszintű tartalmairól, azokon belül is a közvetlen cselekményelemekről szóló elbeszélői állításokra vonatkoznak. Olvasás közben fel sem merül bennünk, hogy az (1)-eshez hasonló mondatok a mi világunk tényeit ragadnák meg – ezt Lewis modellje úgy „fordítja le”, hogy a fiktív karakterek nevei nem jelölnek aktuális világbeli létezőket, következésképpen a kifejezett proposícióknak nincs igazságértékük az aktuális világhoz viszonyítva (vagy hamisak). Ennek érdekében viszont fontos ponton módosítanunk kell a tulajdonnevekről szóló szemantikai elméletünket: a „Sherlock Holmes” név, ahogyan a narrátor (vagy a szerző) használja, *nem* merev jelölő; jelentéssel vagy értelemmel viszont rendelkezik, amelyet néhány határozott leírással adhatunk meg („az a detektív, aki ezt és ezt tette”). A név a fikció világában azt és csak azt az individuumot fogja jelölni, amelyre ezek a határozott leírások igazak (Lewis 1978/1983. 267).¹⁵

Fontos hangsúlyozni: Lewis *nem* azt állítja, hogy a narratív elbeszélő szövegek mondatait úgy kellene modelleznünk, mintha mindegyik „az *f* fikció szerint” operátor szintaktikai hatókörén belül állna. Nem a *narrátor* érti oda a mondatai elé a fikcióoperátort, hanem az a személy, aki *beszámol a narratív fikció tartalmáról*. Természetesen ezek a beszámolók jelentős részben a narrátor közléseire támaszkodnak, és a beszélő akár szó szerint is megismételheti az elbeszélő által (textuálisan) használt mondatokat. Mindazonáltal fontos különbséget tenni közöttük, hogy világossá váljon: Lewis elmélete nem a fikció nyelvhasználatát kívánja modellezni, hanem a fikció tartalmáról szóló nyelvhasználatot.

¹⁵ Lewis (1978/1983. 267) talányos módon hozzáteszi: a név értelmét megadó határozott leírások között az is szerepelhet, hogy „az a személy, amelyet a fikció világában a Sherlock Holmes tulajdonnév szokásos módon [értsd: mereven] jelöl”.

Hogyan adhatunk számot a (2') mondat igazságfeltételeiről? Lewis (1978/1983. 264) szerint úgy, ha feltesszük: „*az f fikció szerint...*” mondatoperátor lehetséges világok (valamilyen halmaza) felett kvantifikál.¹⁶ Általánosan megfogalmazva:

„*Az f fikció szerint Φ* ” szerkezetű mondat akkor és csak akkor igaz, ha Φ minden olyan lehetséges világban igaz, amely a lehetséges világoknak az *f* fikció által meghatározott részalmazához tartozik.

A paratextuális beszámolóik igazságfeltételeiről szóló elméletnek két feladatot kell elvégeznie. (A) Meg kell határozni, hogy a fikcióoperátor hogyan szűkíti le az igazságérték megállapításakor szóba jöhető lehetséges világok körét – tehát hogyan jelöli ki azokat a lehetséges világokat, amelyekhez viszonyítva „*az f fikció szerint Φ* ” szerkezetű mondat az aktuális világban igaz lesz. Továbbá (B) el kell magyaráznia, milyen általános elvek szerint kaphatjuk meg a narrátor közléseiből (azaz az [1]-es típusú kijelentésekből) és egyéb kontextuális feltevésekből a paratextuális beszámolókat (azaz a [2']-es típusú kijelentéseket).

Lewis elsősorban az első feladatra szeretett volna koncentrálni, de csakhamar be kellett látnia, hogy a fiktív igazságok olvasói „generálását” irányító elvek vizsgálata nélkül lényegében hozzá sem kezdhetünk a feladat megoldásához.

2. „*A fikció szerint igaz, hogy...*” (első nekifutás)

Ha azt kérdezzük, milyen lehetséges világok jöhetnek szóba a (2')-es típusú mondatok igazságfeltételeinek meghatározásakor, a legegyszerűbb válasz az lenne: az az egyedi lehetséges világ, amelyben *A Ról Liga* című novella játszódik.

¹⁶ A rivális „meinongiánus” és absztrakt artefaktalista elemzések nehézségeinek felsorolásán túl Lewis (1978/1983. 264) egyetlen logikai-szemantikai érvet hoz fel az állítása mellett. Úgy tűnik, hogy az érvényes (deduktív) következtetések a fikcióoperátor hatókörén belül is érvényesek maradnak (*truth in a given fiction is closed under implication*). Ha igaz, hogy a fikció szerint Sherlock Holmes a Baker Street 221B-ben lakott, és a fikció szerint a Baker Street 221B címen egy bérház állt, akkor az is igaz, hogy a fikció szerint Sherlock Holmes egy bérházban lakott. Mint ismeretes, az igazságmegőrző következtetések esetében teljesül a következő modális összefüggés: lehetetlen, hogy a premisszák igazak legyenek, a konklúzió pedig hamis (*relative necessity*); ez pedig határozottan arra utal, hogy a fikcióoperátor lehetséges világok felett kvantifikál. Részletesebben:

1. A következtetések igazságmegőrző vonását a következő modális összefüggéssel ragadhatjuk meg: *szükségszerű* (ha $\Psi_1 \dots \Psi_n$, akkor Φ). Értsd: minden lehetséges világban igaz, hogy ha $\Psi_1 \dots \Psi_n$ igaz, akkor Φ is igaz.
2. A fikción belül a következtetések megőrzik az igazságot, tehát fennáll a következő összefüggés: ha *f* szerint (Ψ_1)...*f* szerint (Ψ_n), akkor *f* szerint (Φ).
3. Erre csak akkor adhatunk jó magyarázatot, ha azt feltételezzük, hogy „*az f szerint*” kifejezésnek az a szemantikai szerepe, hogy szűkítse a szóba jöhető lehetséges világok körét – azaz a kifejezés lehetséges világok felett kvantifikál.

Vagy tágabb értelemben véve: a Sherlock Holmes-történetek világa. A narratív művek fiktív világát így *egyetlen* lehetséges világgal azonosítanánk: azzal, amelyet a szerző vagy a narrátor a fikció megalkotása során létrehozott (vagy kijelölt) számunkra, olvasók számára.

Bármennyire intuitív is ez az elképzelés, az elemzés ebben a formában biztosan nem működik. A lehetséges világok fogalma technikai eszköz, amelyet eredetileg különböző metafizikai és (modális) logikai problémák megoldásának, illetve a nyelvi jelentések modelleméleti elemzésének céljából alkottak meg. E technikai értelemben a lehetséges világokat *maximális* és *konzisztens* propozícióhalmazoknak szokás tekinteni.¹⁷ Az elbeszélő művek fiktív világa viszont nagyon nem ilyen. Csak hogy ne menjünk messzebb, minden fikció szükségképpen hiányos: *A Rőt Liga* szövegéből nem derül ki, hogy páros vagy páratlan számú hajszála volt Sherlock Holmesnak, amikor a lakásán fogadta az „égvörös hajú, igen köpcös, pirosposzsgás, korosodó” urat, vagy hogy látogatójának történetesen milyen volt a vércsoportja; sőt, még csak támpontot sem kapunk az elbeszélőtől e kérdések megválaszolásához. (Az inkonzisztencia és a művészi fikció többféleképp értelmezhetőségének problémájával ebben a tanulmányban terjedelmi okokból nem foglalkozom.) Ezért ha komolyan vesszük az ötletet, hogy a narratív művek fiktív világát a lehetséges világok logikai-szemantikai fogalmával modellezzük, akkor azt kell mondanunk: *A Rőt Liga* fiktív világának egyszerre *számos lehetséges világ* feleltethető meg, amelyek más és más módon „töltik ki” a szöveg „üres helyeit” (Woodward 2011. 159; Kroon–Votolini 2019). Nevezzük ezeket a világokat *A Rőt Liga* „történetvilágainak”!

Így a következő összefüggést kapjuk: egy p propozíció akkor és csak akkor igaz *A Rőt Liga* fikciója szerint, ha *A Rőt Liga* összes történetvilágában igaz; akkor és csak akkor hamis, ha *A Rőt Liga* összes történetvilágában hamis; és se nem igaz, se nem hamis, ha *A Rőt Liga* bizonyos történetvilágaiban igaz, más történetvilágaiban pedig hamis. A Sherlock Holmes hajszálainak számára vagy a rőt hajú látogató vércsoportjára vonatkozó állítások nyilvánvalóan ez utóbbi kategóriához tartoznak.

De mit is jelent egészen pontosan, hogy egy lehetséges világ a Sherlock Holmes-fikció történetvilága? A válasz első pillantásra magától értetődő: a fikció történetvilágai azok a lehetséges világok, amelyekben a narratív mű cselekménye ténylegesen megvalósul – amelyekben pontosan *az* és pontosan *úgy* történik,

¹⁷ A lehetséges világok metafizikai kérdéseivel – tudniillik hogy ezek a jóságok milyen típusú létezők, és hogyan adhatunk számot a lehetséges világokról szóló filozófiai beszédmód sajátosságairól – ebben a tanulmányban nem foglalkozom. A fenti gondolatmenet szempontjából annak sincs különösebb jelentősége, hogy a lehetséges világokat alkotó maximális és konzisztens propozícióhalmazokat egy-egy konkrét nyelvhez relativizálva adjuk-e meg (értsd: egy lehetséges világ nem más, mint az adott nyelven megfogalmazható összes jól formált ki-jelentő mondat által kifejezett igaz propozíció) vagy nyelvfüggetlenül.

ahogyan a novella vagy a regény oldalain olvashatjuk. A paratextuális beszámolók igazságfeltételeit pedig ezekhez a lehetséges világokhoz viszonyítva kell megadnunk:

(IF_{csel.}) „Az *f* fikció szerint Φ ” szerkezetű mondat akkor és csak akkor igaz, ha Φ minden olyan lehetséges világban igaz, amelyben *f* cselekménye ténylegesen megvalósul.

Ez az elemzés remekül illeszkedik az LVT-modellhez. Hiszen eredetileg abból indultunk ki: fiktív történeteket elmesélni annyi, mint lehetséges történeteket elmesélni – a fenti technikai apparátussal pedig precízen meghatároztuk a „lehetséges történet” fogalmát: ami az aktuális világban lehetséges, hogy megtörténjen, az bizonyos lehetséges világokban aktuálisan megtörténik. A *fantasy* vagy a *science-fiction* regények történetvilágai természetesen jóval távolabb esnek az aktuális világtól, mint a realista alkotásoké. Jelentős erénye az elemzésnek, hogy a világok közti távolság fogalmának segítségével ezeket a műfaji különbségeket is kezelni tudja. Lewis szerint egyetlen komolyabb probléma van a fenti javaslattal: az, hogy sajnos nem működik.

3. Két megszorítás

Vegyük észre: az elemzés körkörös – vagy legalábbis felveti a körköröség gyanúját (Lewis 1978/1983. 265). A narratív fikciók többsége nem takarékos stílusban megfogalmazott, precíz elbeszélői közlésekből áll össze („ez és ez a személy ekkor és ekkor ezt és ezt csinálta”), ezért a paratextuális beszámolók megalkotása többnyire „nem triviális vagy automatikus feladat”. Lewis szavaival: ahhoz, hogy az olvasó „kivonatolja” a cselekményt a szövegből, először „ki kell találnia, mi igaz a történetben, azaz mozgósítania kell a fikció szerinti igazság (*truth in fiction*) fogalmára vonatkozó hallgatólagos tudását” (Lewis 1978/1983. 265) – márpedig az elemzés éppen ezt a fogalmat igyekszik megragadni. A „cselekmény” fogalma *előfeltételezi* a „fikció szerinti igazság” fogalmát, ezért (IF_{csel.})-nek nincs magyarázóereje.

Lewis tehát szemlátomást elkötelezte magát az I. fejezetben már említett módszertani megszorítás mellett:

(TT) *A trivialisitás tilalma*: az elemzésnek el kell kerülnie, hogy a releváns lehetséges világok körét a „fikció szerinti igazság” (*truth in fiction*) fogalmára támaszkodva jelölje ki – máskülönben nem tudja megmagyarázni, mi teszi a fikció szerinti igazságot *igazsággá*.

García-Carpintero (2022. 310) szerint Lewis ellenvetése nem meggyőző, mivel a körköröség vádja a legtöbb filozófiai elmélettel kapcsolatban felvethető. A valódi kérdés inkább az, hogy „a befutott magyarázati kör mennyire megvilágító erejű”; és Lewis helyesen veszi észre, hogy (IF_{est}) ezen a téren gyengén muzsikál: nem mond semmit a fikció implikált igazságainak azonosításáról, azaz arról, hogyan jut el az olvasó a narrátor közléseitől és a kontextuális információktól a paratextuális beszámolók megfogalmazásáig.

Úgy gondolom, García-Carpintero nem jól méri fel a *TT*-megszorítás jelentőségét a szerző elemzésében. Lewis végső soron azt állítja: csak akkor van értelme a lehetséges világok eszköztárát használnunk a paratextuális beszámolók igazságfeltételeinek meghatározásához, ha *valódi magyarázati feladatot bízunk rá* – tehát ha az eszköztár használata valóban közelebb visz bennünket a „fikció szerinti igazság” fogalmának megértéséhez. Amennyiben úgy járunk el, hogy először valamilyen *másik* teoretikus szótár segítségével elmagyarázzuk, miben áll igaz állításokat tenni a fikció tartalmáról (mondjuk: az olvasó a szöveg alapján megfelelő módon kikövetkezteti a mű cselekményét), majd pedig meghatározuk azon lehetséges világok körét, amelyekben a fikció mondatai igazak, úgy a lehetségesvilág-masineriát pusztán az igazságfeltételek *formális reprezentálására* használtuk, nem pedig valódi magyarázóeszközként. Általánosítva: a „fikció szerinti igazság” bármilyen elméletéhez hozzáilleszthetünk egy olyan elemzést, amely a paratextuális beszámolók igazságfeltételeit a modális szemantika lehetséges világaival modellezi; hiszen végső soron mondatok *jelentésének* modellezéséről van szó.¹⁸ Am ennek a legtöbb esetben nem lesz sok haszna – kizárólag akkor érdemes ezen az úton elindulnunk, ha a releváns lehetséges világok körét a „fikció szerinti igazság” fogalmától *függetlenül* jelöljük ki.

Másrészt: Lewis szerint (IF_{est}) megengedi, hogy az aktuális világ is a fikció történetvilágai közé tartozzon, ami ellentmond az intuíciónknak. A mi terminológiánkkal: nem teljesíti az *LFA*-megszorítást.

(LFA) *Lehetőség-fikcionalitás aszimmetria*: az elemzésnek el kell kerülnie, hogy az aktuális világ a releváns lehetséges világok közé tartozzon – máskülönben nem tudja megmagyarázni, mi teszi a művészi célú narratív fikciót *fikcióvá*.

¹⁸ Jó példa erre Levinstein (2007) kísérlete, aki – Lamarque (1990/1996) ellenvetéseire válaszul – Lewis elemzését kiegészíti a művek szimbolikus (és másféle, pusztán a művek *irodalmi interpretációja* révén levezethető) tartalmára vonatkozó állítások osztályával, és ezeknek az igazságfeltételeit az (IF_{L0-2}) által kijelölt lehetséges világok szűkítéseként előállt halmazon értelmezi. Lehetséges világokkal *bármilyen* mondatjelentést modellezhetünk; kérdés, érdemes-e.

Ennek illusztrálásához a szerző Saul Kripke sokszor előadott (és a nyelvfilozófiai szakirodalomban sokat idézett) gondolat kísérletét hívja segítségül.¹⁹ Képzeljünk el, hogy Arthur Conan Doyle tudtán kívül tényleg élt egy Sherlock Holmes nevű ember a 19. és 20. század fordulóján Londonban, aki történetesen mindazt megtette, amit a novellák és a regények Doyle nyomozójának tulajdonítanak. Vajon ilyenkor a szerző által használt „Sherlock Holmes” tulajdonnév erre a valószínű személyre referál? Intuíciónk szerint nem. A két tulajdonnév homonim viszonyban áll egymással: alakra megegyeznek, de egészen más szemantikai tulajdonságaik vannak. Míg a Doyle-féle név nem referál senkire az aktuális világban, a másik név egy konkrét, hús-vér személyt jelöl. Mindazonáltal a Sherlock Holmes-történetekben *szintén* ez a helyzet: *a fikció szerint* a „Sherlock Holmes” név egy konkrét, hús-vér személyt jelöl. Tehát a fikció szerint igaz az a proposíció, hogy „a Sherlock Holmes név [ahogyan Doyle használta] egy konkrét személyre referál”. Az elemzésünk szerint viszont nem igaz, mert van legalább egy olyan lehetséges világ, amelyben a fikció cselekménye ténylegesen megvalósul, és a kérdéses állítás nem igaz – jelesül az *aktuális világ*.

Bár a gondolat kísérletben szereplő forgatókönyvet nehéz elképzelni, a tanulság világos: nincs *ekvi* akadály, hogy a mű cselekménye a szerző tudtán kívül az aktuális világban is megvalósuljon. És ha a paratextuális beszámoló igazságfeltételeit azokhoz a lehetséges világokhoz viszonyítva határozzuk meg, amelyekben a mű cselekménye ténylegesen megvalósul, bizonyos esetekben az aktuális világ is ezek közé fog tartozni. Ami súlyosan ellentmond az intuíciónknak: a fiktív történetek elmesélésének éppen az a lényege, hogy a történetmesélő *szándékai szerint* nem közvetlenül a mi világunkbeli eseményekről beszél. Még akkor sem, ha úgy kell elképzelnünk a jeleneteket, hogy azok „valós helyszíneken” játszódnak; továbbá abból kell kiindulnunk, hogy a történet alapján közvetve a mi világunkról is megtudhatunk valami fontosat. Lewis érve, illetve az érv mögött álló intuitív meggyőződés pofonegyszerű: ha a kitalált karakterek nem léteznek a mi világunkban (pontosabban: nem a mi világunkban léteznek), akkor *nem is történhet velük semmi* az aktuális világban. És ezen a tényen az sem változtat, ha egy kozmikus véletlen „valóra váltja” a narratív fikció cselekményét.

4. „A fikció szerint igaz, hogy...” (második nekifutás)

Hogyan tudjuk elkerülni, hogy a fikcióoperátor működési szabálya az aktuális világot is beengedje „az *f* fikció szerint Φ ” formájú paratextuális beszámoló igazságfeltételeinek szempontjából releváns világok közé? Lewis ötlete a következő: ne azokat a lehetséges világokat azonosítsuk a fikció történetvilágai-

¹⁹ Lásd Kripke (2013. 40–42; 1981/2007. 125). A Kripke-életmű bonyolult kiadástörténetéről magyarul lásd Zvolenszky (2017).

val, amelyekben a történet cselekménye aktuálisan megvalósul – hanem azokat, amelyekben a beszélő ugyanúgy elmeséli a történetet, mint a mi világunkban, csak nem fikcióként, hanem ismert tényként (*known fact*), azaz tényleges igazságként. Az ötlet megvalósítása érdekében viszont Lewisnak, ha tetszik, ha nem, elméletet kell alkotnia a textuális használatról – tehát végső soron a fikcióról (García-Carpintero 2022. 312). S meg is teszi: a fiktív történetek elmesélését szerinte *színteléseként* kell leírnunk (Lewis 1978/1983. 266; vö. Searle 1975). A beszélő (a hallgató tudtával és beleegyezésével) úgy tesz, mintha olyan eseményekről számolna be, amelyekről biztos tudomása van – azaz mintha a mi világunk tényeiről fogalmazna meg tökéletesen megbízható állításokat.

A modell elemei összeálltak. Fiktív történetet mesélni a mi világunkban anynyi, mint valós történetet mesélni a fikció történetvilágában. A történetek világokon átívelő azonosságát két elem biztosítja: egyfelől az, hogy az elbeszélés szövege szóról szóra megegyezik egymással a kérdéses világokban (azaz a beszélő ugyanazokat a szavakat mondja ki ugyanabban a sorrendben és ugyanazzal a jelentéssel „itt”, mint „ott”); másfelől pedig az, hogy a két történetmesélési aktus hasonmás-relációban áll egymással (Lewis 1978/1983. 267). Az utóbbi kikötésre azért van szükségünk, hogy elkerüljük a Jorge Luis Borges által a *Pierre Ménard, a Don Quijote szerzője* című novellában megénekelthez hasonló eseteket, amikor is két szerző ugyanazokkal a szavakkal két teljesen különböző történetet mesél el (Lewis 1978/1983. 265–266). Azzal, hogy a teljes történetmesélési aktust „átemeljük” a paratextuális beszámolóik igazságfeltételeinek szempontjából releváns lehetséges világokba, megakadályozzuk, hogy a fikció állításait közvetlenül a mi világunk tényei tegyék igazzá. Ennek az az ára, hogy a modellben a paratextuális beszámolóik igazságfeltételei egyszerre vonatkoznak a fikció *cselekménytartalmára* (ha valaki ismert tényként számol be Φ -ről, akkor Φ igaz, hiszen csak azt lehet tudni, ami igaz) és a történetmesélés *körülményeire*. Így az olyasféle metanyelvi állítások, mint hogy „a Sherlock Holmes név [ahogy a narrátor/szerző használja] hús-vér személyt jelöl” is a fikció igazságai közé fognak tartozni.

Lewis így két legyet üt egy csapásra: az elemzés az *LFA*- mellett a *TT*-megszorításnak is megfelel. A történetmesélési aktusok világokon átívelő azonosságának bevezetésénél semmilyen módon nem támaszkodunk a fikció szerinti igazság fogalmára – szemben azzal, ha úgy próbálnánk meg kijelölni a releváns lehetséges világok körét, hogy a mű cselekményére, tehát a fikció elsődleges és indirekt *igazságaira* hivatkoznánk (Lewis 1978/1983. 267).

Mindezek alapján Lewis a következő módon határozza meg a paratextuális beszámolóik igazságfeltételeit:

(IF_{L0}) „Az *f* fikció szerint Φ ” szerkezetű mondat akkor és csak akkor igaz, ha Φ minden olyan lehetséges világban igaz, amelyben *f* ismert tényként van elmesélve.

Ez az elemzés azonban nem teljes, mert még mindig túl sok lehetséges világot „enged be” a fikció történetvilágai közé. Hiszen azok a lehetséges világok is *A Rőt Liga* történetvilágai közé tartoznak, amelyekben dr. Watson ismert tényként számol be mindarról, amiről a novella oldalain olvashatunk (és ugyebár ezek az események ténylegesen le is zajlanak ezekben a lehetséges világokban!), és a szereplők pontosan olyan emberek, mint a mi világunk lakói – meg azok is, amelyekben Sherlock Holmesnak történetesen három orrlüke van. Hiszen dr. Watson explicit módon egyszer sem foglalt állást ebben a kérdésben; csupán feltételezte, hogy olvasói automatikusan a megszokott szaglószerivel fogják felruházni a történet főhősét. A feladat tehát adott: ki kell zárni a releváns lehetséges világok közül azokat a világokat, amelyekben nem teljesülnek a narratív fikció „háttér-feltételezései”.

5. A fikció háttérigazságai (harmadik nekifutás)

A fikcióelméleti (filozófiai) szakirodalomban szokás szerint megkülönböztetik egymástól a fikció *elsődleges* és *indirekt* igazságait. Az elsődleges igazságok azok a proposíciók, amelyeket a szöveg narrátora explicit módon (a mondatok szó szerinti jelentésére támaszkodva) vagy implicit módon (társalgási implikaturák, pragmatikai előfeltevések és más indirekt kommunikációs eszközök használata révén) közöl velünk. Ez utóbbiakat Andreas Stokke (2021) *importált* igazságoknak nevezi. A fikció indirekt igazságai pedig azoknak a proposícióknak felelnek meg, amelyeket a narrátor sem explicit, sem implicit módon nem közvetít az olvasónak, mégis hozzátartoznak a történet „háttéréhez”. Az, hogy az olvasók milyen általános elvek alapján *generálják* a fikció indirekt igazságait, Kendall L. Walton (1990) híres műve óta a kortárs művészetfilozófia alapkérdései közé tartozik.²⁰ Lewis számára az indirekt igazságok generálása már csak azért is fontos probléma, mert elemzése szerint az is a fikció igazságai közé tartozik, hogy „a narrátor úgy reprezentálja saját magát, mint aki ismert tényként számol be a történetről” – ez pedig sok esetben nem jelenik meg explicit módon a szövegben (García-Carpintero 2020. 313).

Lewis kétféle módon építi be a fikció „háttérigazságait” a modellbe. Mindkét elemzés ugyanarra az ötletre támaszkodik: kezeljük úgy a fikció indirekt igazságait, mint a tényellentétes állításokat. A tényellentétes állítások igazságfeltételeit David Lewis és Robert Stalnaker bevett elgondolása szerint a következőképpen adhatjuk meg: a „Ha Φ igaz lett volna, Ψ is igaz lett volna” szerke-

²⁰ Jegyezzük meg: az importált igazságok és a generált igazságok megkülönböztetése nem elég éles. Hiszen a közös kommunikációs háttér (Stokke kifejezésével: „fikcionális rekord”) alapján levont olvasói következtetéseket részben ugyanaz az elv vezérli, mint a háttérigazságok generálását: „ésszerű feltennünk, hogy a narrátor úgy gondolta [igaznak tartotta], hogy...”.

zetű állítások akkor és csak akkor igazak nem üres módon, ha azok a világok, amelyekben Φ és Ψ igaz, mindent egybevetve kevésbé különböznek a mi világunktól, mint azok, amelyekben Φ igaz, Ψ viszont nem igaz. (Üres módon pedig akkor igaz a kijelentés, ha Φ egyetlen lehetséges világban sem igaz.) A tényellentétes feltételes állítás előtagjába a fikció elsődleges igazságait (azt, amit a narrátor ismert tényként mesél el, vö. Abell 2020. 91), utótagjába pedig a fikció indirekt igazságait helyettesítve a következő elemzést kapjuk:

(IF_{L1}) „Az f fikció szerint Φ ” szerkezetű mondat akkor és csak akkor igaz nem üres módon, ha azok a világok, amelyekben f ismert tényként van elmesélve, és amelyekben Φ igaz, mindent egybevetve kevésbé különböznek az aktuális világtól, mint bármilyen olyan világ, amelyben f ismert tényként van elmesélve, és amelyben Φ nem igaz.

A fikcióelméleti szakirodalomban ezt a generálási elvet *realitáselvnek* nevezik, és szemléletesen a következőképpen fogalmazhatjuk meg: a fikció világában minden olyan aktuálisan igaz proposíció igaz marad, amely nem mond ellent a fikció elsődleges igazságainak (Walton 1990. 144–150).

Ez az elemzés azonban bizonyos esetekben nem jól állapítja meg a paratextuális beszámolók igazságfeltételeit. A szerző vagy a narrátor „tárgyi tévedései” mindaddig nem okoznak problémát, amíg ezek explicit módon megjelennek a mű szövegében – ilyen esetekben ezeket a (mi világunkban) hamis proposíciókat igaznak kell tekintenünk a fikció történetvilágaiban. Még az sem súlyos gond, ha ezek a „tévedések” megjelennek a cselekmény „háttérben”; ilyenkor el kell fogadnunk, hogy a fikció világa bizonyos pontokon különbözik a mi világunktól. (Ami persze ellentmondhat a mű vagy a szerző műfaji ígéretének; mindez azonban a paratextuális beszámoló igazságértékét nem érinti.) Baj akkor van, ha a „tárgyi tévedések” komoly hatást gyakorolnak a mű cselekményére. A *pettyes pánt* című novellában Sherlock Holmes záró monológjából arról értesülünk, hogy az áldozatot egy Russell-vipera marta meg, méghozzá úgy, hogy felmászott az ágy mellett lógó csengőzsinóron. A mi világunkban a Russell-viperák nem képesek lógó zsinórokon felmászni. A szöveg narrátora, dr. Watson nem kommentálja a nyomozó szavait – (IF_{L1})-ből viszont az következik, hogy Sherlock Holmes *tévedett*, a haláleset nem az általa rekonstruált módon zajlott le, hiszen az a világ, amelyben a Russell-viperák nem képesek ilyen mozgásra, „mindent egybevetve kevésbé különbözik” az aktuális világtól, mint az, amelyben képesek (Lewis 1978/1983. 271). Vagy gondoljunk a mi világunk olyan igazságaira, amelyekről sem a szerzőnek, sem a korabeli olvasónak nem lehetett tudomása. A fenti elemzés fényében „A Sherlock Holmes-történetekben a főhős neurózisát a megoldatlan ödipális konfliktusa okozza” paratextuális beszámoló igaz lesz (most egy pillanatra fogadjuk el azt a valószerűtlen feltevést, hogy a pszichoanalízis tételei a mi világunk igazságai közé tartoznak); márpedig ez sokak intuíciójával ellenkezik.

Ezért Lewis (1978/1983. 272–273) egy másik elemzést is a figyelmünkbe ajánl. A javaslat szerint a történet háttérigazságait nem az aktuális világ tényeire, hanem a szerző és a korabeli olvasók közös meggyőződéseire hivatkozva érdemes rögzítenünk. Ehhez be kell vezetni „az *f* fikció eredetéhez tartozó kollektív meggyőzések világát”: ezeket a világokat azok a proposíciók alkotják, amelyeket *f* megszületésének idején, a mű saját kontextusában a kulturális közösség tagjai nyilvánvalóan és közel egyöntetűen igaznak tartottak – azaz azt feltételezték mindenkiről, hogy azok azt feltételezik mindenkiről, hogy igaznak tartják ezeket a proposíciókat. (Ez sem a Russell-viperák testfelépítéséről és izomzatáról, sem a gyermekkori ödipális konfliktusok természetéről szóló fenti kijelentésekre nem igaz.) Így a következő elemzést kapjuk:

(IFL2) „Az *f* fikció szerint Φ ” szerkezetű mondat akkor és csak akkor igaz nem üres módon, ha minden esetben, amikor a *v* világ az *f* eredetéhez tartozó kollektív meggyőzések valamelyik világa, akkor azok a világok, amelyekben *f* ismert tényként van elmesélve, és amelyekben Φ igaz, mindent egybevetve kevésbé különböznek *v*-től, mint bármilyen olyan világ, amelyben *f* ismert tényként van elmesélve, és amelyben Φ nem igaz.

A szakirodalomban ez a generálási elv a *közös meggyőzések elve* néven híresült el. Szemléletesen megfogalmazva: a fikció világában a fikció eredeti (aktuális világbeli) közösségének minden olyan közös meggyőződése igaz marad, amely nem mond ellent a fikció elsődleges igazságainak (Walton 1990. 150–153).

Lewis nem foglal állást abban a kérdésben, hogy melyik generálási elvet kell választanunk; feltehetőleg úgy gondolta, hogy bizonyos esetekben a realitás-elv, más esetekben pedig a közös meggyőzések elve írja le helyesen a fikció indirekt igazságainak generálását. Viszont megemlíti egy nehézséget, amellyel később nagyon sokat foglalkoztak az analitikus művészetfilozófusok (lásd pl. Currie 2004, Abell 2015, Friend 2016): bizonyos esetekben a fikció indirekt igazságait a műfaji konvenciók rögzítik (Lewis 1978/1983. 274). Azt, hogy a fantasy regényekben a sárkányok képesek tüzet okádni, még ha ez a cselekményből nem derül is ki, és a narrátor nem teszi is explicitté, nem a mi világunk igazságai, illetve nem a szerző és az olvasó közös meggyőződése alapján vezetjük le – hanem arra támaszkodva, hogy a hasonló zsánerű művekben *így szokott lenni*. Lewis szerint mindezt könnyedén beépíthetjük a modellbe: az ilyen eseteket úgy kell elemeznünk, hogy a fikció történetvilágait a narrátor (vagy a szerző) részben más fikciók történetvilágai alapján jelöli ki (*inter-fictional carry-over*) (vö. Hanley 2004. 113). Mi több, Lewis az eredeti tanulmányához írt első utóiratában azt javasolja, hogy az elemzést egészítsük ki Kendall L. Walton (1990) szellemében: a fiktív történetek elmesélése és megértése kooperatív színleléses játék (*game of make-believe*), amelynek során a hallgató is szerepet játszik – úgy tesz, mintha a valóságról szóló beszámólót hallgatna, és az így szerzett információkat össze-

vetné más hiteles forrásokból (értsd: egyebek közt más fikciókból) származó információkkal (Lewis 1983. 276). Így pedig már semmi akadály, hogy a műfaji ismeretek is helyet kapjanak a fikció háttérigazságai között.

IV. AMIBŐL TÚL SOK VAN, ÉS AMI HIÁNYZIK

Lewis elemzésével szemben számos ellenvetést megfogalmaztak. Ezek közül az egyik legismertebb a következő: a modell indokolatlanul sok propozíciót sorol a fikció „háttérigazságai” közé. Hiszen (IF_{L1}) alapján az is *A Ról Liga* igazságai közé tartozik, hogy Donald Trump nyerte a 2016-os amerikai elnökválasztást, meg az is, hogy a Higgs-bozon felelős azért, hogy az elemi anyagi részecskék tömeggel rendelkeznek (pl. Currie 1990. 65; Proudfoot 2006. 23–24; Stock 2017. 55; Abell 2020. 91). (IF_{L2}) ugyanígy számos irreleváns propozícióval bővíti a fikciók háttérigazságainak körét: például a Viktória-korabeli angol regények világában kétségtől igaz lesz, hogy Isten létezik, hiszen ez a feltevés a korszak „világképéhez” tartozott – még akkor is, ha semmilyen szerepet nem játszik a mű értelmezésében (pl. Phillips 1999. 278–279).²¹

A fikció igazságainak túlgenerálása azonban Lewis metafizikai meggyőződéseiből következik. Ha tetszik: nem *bug* az elméletben, hanem *feature*. Amennyiben komolyan vesszük, hogy a lehetséges világok tőlünk függetlenül léteznek – akár konkrét létezőkről van szó, ahogy a genuin lehetségesvilág-realista Lewis gondolja, akár absztrakt propozícióhalmazokról, ahogy némely *Ersatz* lehetségesvilág-realista állítja –, akkor a történetmesélés gyakorlatát nem úgy kell leírunk, hogy a beszélő *megalkotja* a fikció világát, az irreleváns részleteket „üresen hagyva”. Hanem úgy, hogy *kijelöl* bizonyos lehetséges világokat, amelyeknek a tényei igazzá teszik a történetről (és a történet elmeséléséről) szóló állításokat. Az elemzés nem arról szól, hogy mit kell *elképzelniünk* olvasás közben, hogy megértsük a művet, még csak nem is arról, hogy mit kell az értelmezés során *igaznak tartanunk* – hanem arról, hogy mi *igaz* a fikció történetvilágaiban. Mindebből persze az is következik, hogy maga a szerző sem feltétlenül tudja, hogy pontosan melyik lehetséges világok a fikció történetvilágai; az olvasóról már nem is beszélve. Lehet, hogy ez sokak számára elfogadhatatlan következmény, de nem mondhatjuk, hogy Lewis filozófiai-logikai projektjének belső ellentmondásai-ból fakadna.

²¹ Persze megpróbálhatjuk úgy kezelni ezeket a propozíciókat, mint a Sherlock Holmes hajszálnak számára vonatkozó kijelentést (és a többi hasonló irreleváns igazságot): az ilyesféle állítások a fikció szerint se nem igazak, se nem hamisak. Ez azonban *ad hoc* döntés volna. Lewis elemzése nem biztosít megfelelő eszközöket ahhoz, hogy elvi alapon elválasszuk egymástól a fikció szempontjából *releváns* és *irreleváns* kimondatlan tartalmakat – azaz a fikció indirekt igazságait és a narrátor (vagy a szerző) által tudatosan „üresen hagyott” vagy szóba sem hozott részleteket.

Az indirekt igazságok túlgenerálásánál azonban sokkal súlyosabb probléma, hogy Lewis hallgatólagosan felteszi: a művészi célú narratív fikciók értelmezését lényegében ugyanazok a normák vezérlik, mint az egyszerű történetmesélő szövegek interpretációját – vagy legalábbis úgy gondolja, hogy ez a különbség nem érinti a paratextuális beszámolóik igazságfeltételeinek kérdését. Márpedig egyik állítás sem igaz.

Korábban megmutattam: annak érdekében, hogy az elemzés megfeleljen az *LFA*-megszorításnak, tehát számot tudjon adni a pusztán lehetőség és a fikcionalitás lényegi aszimmetriájáról, Lewis a történetmesélés teljes aktusát „áthelyezi” a releváns lehetséges világokba. A beszélő a mi világunkban azt színleli, hogy valós történetet mesél el – a fikció történetvilágában pedig ténylegesen ezt teszi. Ám hogyan lehetne a fiktív világbeli történetmesélési aktus az aktuális világbeli történetmesélési aktus *hasonmása*? Vajon mennyire közeli az a lehetséges világ, amelyben az emberek többkötetes családregevények vagy kihagyásos szerkezetű thrillerek formájában számolnak be az általuk ismert tényekről? Hogyan kellene egy ilyen kommunikációs helyzetet elképzelnünk? De túl ezen a nem elhanyagolható apróságon: az irodalmi szövegek narrátora általában nagyon másként viselkedik, mint az a személy, aki valós történetet mesél el. Vagy mint az, aki nem művészi céllal vezet elő fikciókat: pusztán unaloműzésből kitalált történetekkel szórakoztatja a közönséget, viccet mesél, vagy tudományos konferenciákon filozófiai gondolat kísérleteket ad elő, esetleg történészként alternatív történelmi forgatókönyveket vázol („így is történhetett volna”).

Szemben a *non-fiction* szövegek és a nem művészi céllal megalkotott fikciók beszélőivel, az elbeszélő műalkotások narrátora időnként *megbízhatatlan*, azaz hazudik vagy tudatosan félrevezeti az olvasót (Byrne 1993. 28–29); *ironizál*, *alulfogalmaz* és *túloz* stb. (Currie 1990. 70);²² *metaforák* és *szimbolikus képek* révén informálja az olvasót a cselekmény kulcsmozzanatairól (Lamarque 1990/1996. 59; Stock 2017. 53–54). Nagyon gyakran *korlátozott perspektívából* tekint a világra, s így nem fér hozzá „hitelesen” a tényekhez; vagy épp ellenkezőleg, olyasmint tud, amit egy *tényleges személy nem tudhat*, például belelát a szereplők fejébe, horrorile dictu elmeséli a világ és vele együtt az összes ember pusztulását (Byrne 1993. 29–30). A narrátor olykor nem gondolható el tényleges személyként, aki történetet mesélne el, vagy aki egy *valódi kommunikációs helyzet résztvevője* lenne (Abell 2020. 94–95). És így tovább.²³

²² Lásd Sherlock Holmes szavait *A Rőt Liga* elején: „Nem is tagadhatná, kedves Watson, hogy velem együtt ön is kedvel mindent, ami különös, nem szokványos, ami kiemelkedik a hétköznapi szürke egyhangúságából. Ezt a vonzódását mi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy ön lelkesen jegyzi, sőt, ha megbocsát a kifejezésemért, *kissé ki is kerekíti* apró eseteimet.” (Doyle 1891/1987. 44, kiemelés tőlem.)

²³ Zárójelben azokra a tanulmányokra hivatkozom, amelyek szerint a szóban forgó jelenség problémát jelent Lewis elemzése számára.

Lewis feltehetőleg azért nem vetett számot ezekkel a jelenségekkel, mert meg volt róla győződve, hogy az elemzésének nincs dolga az irodalmi szövegek narrátorának „furcsaságaival”. A művészi fikció, a puszta fikció és a *non-fiction* művek értelmezési konvencióinak különbsége ugyanis nem érinti a paratextuális beszámolók igazságfeltételeinek kérdését (Hanley 2004. 113). A paratextuális beszámolók igazságfeltételeinek meghatározása során mindig azokat a világokat kell számításba vennünk, amelyekben a történetmesélő nem *pusztán színeli*, hogy igaz történetet mesél el (ironizálva, megbízhatatlanul, ilyen-olyan irodalmi konvenciók szerint stb.) – hanem *ténylegesen igaz történetet mesél el* (ironizálva, megbízhatatlanul, ilyen-olyan irodalmi konvenciók szerint stb.). Pont, nincs erről tovább mit mondani (Lewis 1978/1983. 266. 7. lábjegyzet).²⁴ Ez azonban nem igaz.

Az irodalmi elbeszélésmód sajátosságai Lewis állításával szemben igenis hatást gyakorolnak a paratextuális beszámolók igazságfeltételeire. Gondoljunk csak arra, hogy bizonyos esetekben a regény narrátorának szövegbeli utalásai és sugalmazásai alapján joggal vonunk le következtetéseket a cselekmény részleteivel kapcsolatban – míg egy valós történetet hallgatva hasonló bizonyítékok alapján legfeljebb arra juthatunk, hogy az események *talán* vagy *valószínűleg* így zajlottak le (Phillips 1999. 279–281). Vagy egy másik példa: olvasóként pontosan tudjuk, hogy ha azt kérdezzük, „Hogyan mesélte el a történetet a narrátor, ha egyszer elpusztult a világ?”, akkor buta kérdést teszünk fel. Pontosan úgy, mint amikor arról érdeklődünk, miért tud ilyen jól magyarul Ádám *Az ember tragédiájában*, vagy miért nem öregszik Columbo a sorozatepizódok során (Walton 1990. 174–186; Lorand 2001. 428–429, 434–435; Stock 2017. 54; Abell 2020. 95–97). Ezek a részletek ugyanis nem a fiktív világ tényeihez tartoznak, hanem a művészi megformálásmódhoz.²⁵ Az olvasónak rutinszerűen képesnek kell lennie elválasztani egymástól a művek *reprezentációs szempontból releváns* tulajdonságait és a *megformálásmódhoz* tartozó tulajdonságokat (Abell 2015. 26) – és általában képes is rá, a műfaji kódokra és másféle háttér-információkra támaszkodva. Ezek az interpretációs döntések viszont nagyban meghatározzák, miféle tartalmat tulajdoníthatunk a fikciónak; tehát nem igaz, hogy irrelevánsak lennének a paratextuális beszámolók igazságfeltételeinek szempontjából. A *non-fiction* szöveg vagy a nem művészi célú fikció értelmezőjének jellemzően nem kell meghoznia ezeket a döntéseket; vagy legalábbis másféle döntést kell hoznia, mint az irodalmi szöveg olvasójának (gondoljunk csak az iménti első példára). Röviden: a „valós

²⁴ Igaz, a tanulmány negyedik utóiratában beismeri: elemzése nem nagyon tud mit kezdeni azokkal az esetekkel, amikor a történetmesélő *azt színeli, hogy azt színeli*, hogy ismert tényekről számol be – tehát azzal, amikor az elbeszélő szöveg narrátora nyíltan hencog vagy egyenesen hazudik (Lewis 1983. 279–280).

²⁵ Ezzel kapcsolatban lásd García-Carpintero (2019. 267–269) megkülönböztetését „konstitutív képzeleti aktusok” és „alárendelt képzeleti aktusok” között.

történetet” nem pontosan ugyanazok a tények teszik igazzá a fikció történetvilágában, mint amelyekről a fiktív történet szól a mi világunkban.

Lewis elemzésének legfőbb vonzereje abban rejlik, hogy az *LFA*- mellett a *TT*-megszorítást is teljesíti: olyan módon adja meg a releváns lehetséges világok körét, hogy – a színlelés mozzanatától eltekintve – nem feltételez semmit azzal kapcsolatban, hogy a történet eredeti közönsége milyen interpretációs lépésekkel jutott el a fikció igazságaihoz. Ebből viszont az következik, hogy az elemzés semmilyen módon nem tehet eleget az *IA*-megszorításnak (ami valószínűleg meg sem fordult Lewis fejében):

(IA) *Interpretációs aszimmetria*: az elemzésnek érzékenynek kell lennie az irodalmi szövegek és a másféle típusú narratív szövegek értelmezését megalapozó következtetések természetének különbségére – máskülönben nem tudja megmagyarázni, mi teszi a művészi célú narratív fikciót *művészié*.

A két elvárást nem lehet közös nevezőre hozni. *IA* szellemében akkor járunk el helyesen, ha *először* döntést hozunk róla, hogy milyen sajátos interpretációs eljárások szükségesek a művészi fikció igazságainak levezetéséhez, majd *pedig* kijelöljük azon lehetséges világok körét, amelyekben ezek az állítások igazak. *TT* szerint viszont tilos erre az útra tévednünk, hiszen így a lehetségesvilág-be-szédmódnak nem lesz valódi magyarázóereje – ugyanis az interpretációs eljárások számbavételével előfeltételeznénk a „fikció szerinti igazság” fogalmának ismeretét.

Vajon teljesíthető-e Lewis eredeti célkitűzése? Megadhatjuk-e „vakon” (azaz a művészi szövegek sajátos értelmezési protokolljának ismeretére *nem* támaszkodva) a releváns lehetséges világok körét – úgy, hogy a kijelölt világokban pontosan azok az állítások legyenek igazak, amelyek a bevett műértelmezési gyakorlatunk szerint a művészi fikció igazságait alkotják? Aligha. Ha a történetmesélési aktusokat egy az egyben „átvisszük” más lehetséges világokba, akkor az értelmezési feladatok is „mennek velük”; ha pedig a történetmesélés környezete megváltozik, az értelmezési feladatok is megváltoznak.

Summa summarum: *TT*-nek és *IA*-nak nem lehet egyszerre eleget tenni. Lewis az elsőt választotta, és megfizette érte azt a teoretikus árat, amelyet a kortárs művészetfilozófusok vonakodnak megfizetni – mivel elszántan ragaszkodnak a második megszorításhoz. Úgy is mondhatnánk, a Lewis utáni filozófusok komolyan veszik, hogy a történetek igazsága nem *odaát* van.

IRODALOM

- Abell, Catharine 2015. Genre, interpretation and evaluation. *Proceedings of the Aristotelian Society*. 115/1. 24–40. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9264.2015.00382.x>
- Abell, Catharine 2020. *Fiction. A philosophical analysis*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198831525.001.0001>
- Arisztotelész 1997. *Poétika*. Ford. Ritoók Zsigmond. Budapest, PannonKlett.
- Bárány Tibor 2021. Realitáson innen és túl. Mi mindent feltételezünk az irodalmi művekről, amikor „realistaként” osztályozzuk őket? *Helikon*. 67/2. 260–279.
- Bárány Tibor 2023. Az esztétikai normativitás három modellje. *Magyar Filozófiai Szemle*. 67/3. 96–113.
- Bonomi, Andrea 2008. Fictional contexts. In Bouquet, Paolo – Luciano Serafini – Richmond H. Thomason (szerk.) *Perspectives on contexts*. Stanford, CA, CSLI Publications. 213–248. [A szövegbeli hivatkozások a szerzői kéziratra vonatkoznak: <http://filosofia.dipafilo.unimi.it/~bonomi/trento201102.pdf>.]
- Byrne, Alex 1993. Truth in fiction. The story continues. *Australasian Journal of Philosophy*. 71/1. 24–35. <https://doi.org/10.1080/00048409312345022>
- Currie, Gregory 1990. *The nature of fiction*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511897498>
- Currie, Gregory 2004. *Arts and minds*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0199256284.001.0001>
- Doyle, Arthur Conan 1891/1987. A Rőt Liga. Ford. Nikowitz Oszkár. In *Sherlock Holmes kalandjai*. Budapest, Ifjúsági Lap- és Könyvkiadó Vállalat. 44–63.
- Friend, Stacie 2016. The real foundation of fictional worlds. *Australasian Journal of Philosophy*. 95/1. 29–42. <https://doi.org/10.1080/00048402.2016.1149736>
- García-Carpintero, Manuel 2019. Normative fiction-making and the world of the fiction. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. 77/3. 267–279. <https://doi.org/10.1111/jaac.12660>
- García-Carpintero, Manuel 2022. 'Truth in fiction' reprised. *British Journal of Aesthetics*. 62/2. 307–324. <https://doi.org/10.1093/aesthj/ayab066>
- Gaut, Berys 2003. Art and knowledge. In Jerrold Levinson (szerk.) *The Oxford Handbook of Aesthetics*. Oxford University Press. 436–450. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199279456.003.0025>
- Hanley, Richard 2004. As good as it gets: Lewis on truth in fiction. *Australasian Journal of Philosophy*. 82/1. 112–128. <https://doi.org/10.1080/713659790>
- Hanson, Louise 2020. Two dogmas of the artistic-ethical interaction debate. *Canadian Journal of Philosophy*. 50/2. 209–222. <https://doi.org/10.1017/can.2019.13>
- Kocsis László – Tuboly Ádám Tamás 2022. Előszó. In uők. (szerk.) *Lehetséges világok. Modális metafizikai tanulmányok*. Budapest, Typotex. 7–9.
- Kripke, Saul 1981/2001. *Megnevezés és szükségyszerűség*. Ford. Bárány Tibor. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Kripke, Saul A. 2013. *Reference and existence. The John Locke Lectures*, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199928385.001.0001>
- Kroon, Fred – Alberto Voltolini 2019. Fiction. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/fiction/>
- Lamarque, Peter 1990/1996. Logic and criticism. In *Fictional points of view*. Ithaca – London, Cornell University Press. 55–70.
- Lamarque, Peter 2010/2014. Literature and truth. In *The opacity of narrative*. London, Rowman & Littlefield. 121–140.

- Levinstein, Ben 2007. Facts, interpretation, and truth in fiction. *British Journal of Aesthetics*. 47/1. 64–75. <https://doi.org/10.1093/aesthj/ay1039>
- Lewis, David 1978/1983. Truth in fiction. In *Philosophical papers I*. New York–Oxford, Oxford University Press. 261–280. (Első megjelenés: *American Philosophical Quarterly*. 15/1. 37–46.) <https://doi.org/10.1093/0195032047.003.0015>
- Lorand, Ruth 2001. Telling a story or telling a world? *British Journal of Aesthetics*. 41/4. 425–443. <https://doi.org/10.1093/bjaesthetics/41.4.425>
- Phillips John F. 1999. Truth and inference in fiction. *Philosophical Studies*. 94/3. 273–293. <https://doi.org/10.1023/A:1004239709212>
- Proudfoot, Diane 2006. Possible worlds semantics and fiction. *Journal of Philosophical Logic*. 35/1. 9–40. <https://doi.org/10.1007/s10992-005-9005-8>
- Radnóti Sándor 2022. *A táj keletkezéstörténete. „Ők, akik nézték Hannibál hadát”*. Budapest, Atlantisz.
- Ronen, Ruth 2020. Possible worlds. *Oxford Research Encyclopedia of Literature*. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190201098.013.1082>
- Searle, John R. 1975. The logical status of fictional discourse. *New Literary History*. 6/2. 319–332. <https://doi.org/10.2307/468422>
- Stock, Kathleen 2017. *Only imagine. Fiction, interpretation, and imagination*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/os0/9780198798347.001.0001>
- Stokke, Andreas 2022. Fiction and importation. *Linguistics and Philosophy*. 45/1. 65–89. <https://doi.org/10.1007/s10988-020-09321-8>
- Thomasson, Amie L. 2003. Fictional characters and literary practices. *British Journal of Aesthetics*. 43/2. 138–157. <https://doi.org/10.1093/bjaesthetics/43.2.138>
- van Inwagen, Peter 1977. Creatures of fiction. *American Philosophical Quarterly*. 14/4. 299–308.
- Voltolini, Alberto 2022. Fictional reference: How to account for both directedness and uniformity. *British Journal of Aesthetics*. 62/2. 291–305. <https://doi.org/10.1093/aesthj/ayab052>
- Walton, Kendall 1990. *Mimesis as make-believe. On the foundations of the representational arts*. Cambridge, Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/2108134>
- Woodward, Richard 2011. Truth in fiction. *Philosophy Compass*. 6/3. 158–167. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2010.00367.x>
- Zvolenszky Zsófia 2017. Pofonegyszerű, kedves Kripkém? In Bárány Tibor (szerk.) *Kiskaté. Kortárs filozófiai kiskönyvtár*. Miskolc, Műút-könyvek. 231–239.

Releváns lehetőség

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18674>

A lehetőségek felismerésén, kiaknázásán vagy elvesztegetésén nagyon sok múlik, olykor az életünk, olykor annál is több. Ám felismerni, kiaknázni és veszni hagyni csak olyasmint lehet, ami már ott van. Nem az említett kognitív manőverek állítják elő, hanem azoknak a helyzeteknek az adottságai, amelyekben benne vagyunk. Ezekről a helyzetekhez kötött, valódi lehetőségekről lesz szó. Releváns lehetőségeknek fogom nevezni őket.

Két példával illusztrálok, hogy milyen típusú lehetőségekről szeretnék beszélni. Az első az *affordancia* fogalmával kapcsolatos. Az affordanciák olyan viselkedési lehetőségek, amelyeket az aktuális környezet kínál fel az adott környezetben cselekvő ágens számára. A terminust J. J. Gibson vezette be ökológiai észleléseleméletében. Az elmélet szerint helytelen úgy rekonstruálni az észlelést, hogy az ágens *először* pusztán érzékszervi adatokra tesz szert, *aztán* ezeket kognitív apparátusa reprezentációkká alakítja, *majd* a reprezentációk szerepet kapnak az ágens vágy-vélekedés vezérelte információfeldolgozó processzusában, amely *végül* megszabja, hogy mely reprezentációkat használja fel a cselekvés során. Ehelyett az észlelés *közvetlen* tartalmi a cselekvési lehetőségek, vagyis az ágens azt észleli, ami a maga helyzetében valamilyen tevékenységre módot ad a számára. A kidőlt fatörzs a leülés, azaz a megpihenés affordanciája a fáradt kirándulónak, a kartondoboz a bepackolódás affordanciája a macskának, a kirakatüveg a hajviselet ellenőrzésének affordanciája a randevúra igyekvő szerelmesnek.¹

Függetlenül attól, mennyire ítéljük meggyőzőnek az elméletet, értjük, mit akar mondani. Azt, hogy a környezet észlelése helyzethez kötött és természetesen szerint modális, azaz nem egyszerűen azt recipiálja, ami van, hanem azt, ami

¹ Ez természetesen csupán egy elnagyolt vázlat. Az affordancia fogalmának klasszikus és kortárs szakirodalmában különféle felfogások versengenek egymással az olyan kérdések ügyében, mint hogy milyen függési viszonyok vannak az ágensek és a környezeti affordanciák között, mi a pontos szerepük az érzékszervi ingereknek az affordanciák azonosításában, mennyire tulajdoníthatunk normatív vagy legalábbis facilitáló kapacitást az affordanciáknak, hogyan kell kezelni az interszubjektív és az egyik ágens által a másik ágensnek tulajdonított affordanciákat stb. (ld. Heras-Escribano 2019; Michaels 2003; Vetter 2020).

lehet. A tartalom, amit az ágens észlel, az affordancia, nem az észlelő egyed projekciója, ám nem is egy tőle függetlenül létező világ tárgyainak reprezentációja, hanem annak a szituációnak a jellemzője, amelynek az ágens és a környezete is része. Az affordanciák ugyanakkor egyfajta szelektivitást jelenítenek meg. Ha teljes általánosságban gondoljuk el a lehetőség fogalmát, vagyis úgy, hogy ami nem zárható ki, az lehetséges, minden egyes szituációhoz számtalan lehetőséget rendelhetünk, ám ezeknek csak egy töredéke affordancia. A macska elé tesszük a testével nagyjából azonos méretű kartondobozt. Lehetséges, hogy a doboz egy pillanattal később szétmállik, lehetséges, hogy a macska énekelni kezd, hogy minden zöldre változik, hogy a dobozban egy apró idegen úrhajó lép ki a hipertérből – és így tovább. Mindez lehetséges logikailag, metafizikailag, némelyik fizikailag is, de egyiket sem kínálja fel a helyzet reális és releváns lehetőségként. A másik oldalról nézve, egy affordancia akkor is ott van a helyzetben, ha nem aktualizálja az ágens. Talán a macskának éppen nincs kedve bekucorodni a dobozba, talán pillanatnyilag annyira mással van elfoglalva, hogy tudomást sem vesz róla. A lehetőség ettől még része a helyzetnek.

Az affordancia fogalmával kapcsolatos filozófiai szakirodalom egyik legintenzívebben tárgyalt kérdése, hogy miféle modalitásról, a lehetőség milyen válfajáról van itt szó. Abban egyetértés van, hogy a logikai, metafizikai vagy fizikai lehetőségek túl általánosak. Az affordanciák nem is episztemikus lehetőségek (nem az ágens tudásától vagy hiteitől függenek), hanem az adott szituáció reális jellemzői. A legjellemzőbb a diszpozicionalista megközelítés: az affordanciák valójában diszpozíciók, így az általuk megjelenített modalitásfajta elemzése beilleszthető a diszpozíciók általános tárgyalásába. Némelyek (Turvey 1992; Scarantino 2003) a kontrafaktuális kondicionálisok vezérfonalát látják a legalkalmasabbnak, mások (Vetter 2020) az arisztotelészi *potencialitás* fogalmának modernizált újraélesztésében látják a kulcsot, megint mások visszatérnének a diszpozíciók Ryle-féle analiziséhez (Heras-Escribano 2019). A jelenlegi téma szempontjából a legfontosabb az, hogy az affordancia fogalmát *értjük* valahogyan, és ez a megértés, úgy gondolom, jól jellemezhető a releváns lehetőség itt következő leírásával.

A másik példa a logikai következmény és a következtetés közötti problematikus viszony egyik, már a téma klasszikus feldolgozásaiban (Harman 1986; Stalnaker 1984) megjelenő aspektusáról szól. A következtetés mint valós kognitív aktivitás normája nem lehet a deduktív levezethetőség logikai ténye, legalábbis nem szüretlenül. Képzeljük el, hogy egy bevezető metafizikai kurzus tanára a következő feladatot adja a hallgatóknak: „Csak akkor vagyok felelős a cselekedeteimért, ha másképpen is cselekedhettem volna. Viszont a világ teljes determináltsága esetén csakis úgy cselekedhettem volna másképpen, ha képes volnék megváltoztatni vagy a múltat, vagy a természeti törvényeket. Nyilván nem vagyok képes megváltoztatni egyiket sem. Most tételezzük fel, hogy a világ teljes mértékben determinált. Mi következik ebből?” A legtöbb logikai rendszer

ben állítások tetszőleges halmazából mint premisszából végtelen számú konklúzió következik érvényesen, hiszen a premisszahalmaz deduktív következménye bármelyik premissza, illetve annak diszjunkciója tetszőleges más állítással. Tehát a fenti feladatban a hallgatók érvényesen következtethetnek arra, hogy nem vagyok képes megváltoztatni a múltat, arra, hogy nem vagyok képes megváltoztatni a múltat vagy vége a télnek – és így tovább a végtelenségig. Mégsem fullad bele az óra ezeknek a banális konklúzióknak az előszámlálásába. Ha minden jól megy, a hallgatók releváns következtetési lehetőségként olyasmiket fognak megnevezni, hogy nem vagyok felelős a tetteimért, vagy hogy el kell vetni a determináltság feltevését, vagy hogy nem igaz, hogy a felelősség előfeltételezi a cselekvési alternatívákat. Vagyis némelyik lehetőség aktualizálása megváltoztatja az alaphelyzetet, a hipotetikus elfogadott állítások körét.

A magyarázat nem az, hogy a véges kognitív kapacitások és a logikai mindentudás hiánya miatt a hallgatók figyelme nem terjed ki az összes következtetési lehetőségre. A példa nem is arról szól, hogy kinek milyen episztemikus vagy doxasztikus lehetőségei vannak. Az, hogy miből mi következik, tény, az elfogadott premisszák és az alkalmazott logikai rendszer ténye. Az, hogy az összes logikai lehetőség közül melyik releváns, amikor következtést kell levonni, megint csak tény, az adott következtetési helyzet ténye. A releváns lehetőségek nem egyszerűen az összes lehetőség spektrumának szűkítését jelentik valamilyen pragmatikus kontextus értelmében, hanem konstitutív elemei magának a kontextusnak.

Mindkét példa a lehetőségek olyan válfaját jeleníti meg, amely (1) helyzethez kötött, (2) nem azonos az adott helyzetben felsorolható összes lehetőséggel, (3) hatással van az adott helyzetben tevékenykedő ágens viselkedésére, (4) aktuálissá válása olyan változást eredményez a kiinduló helyzetben, amely nélküle nem következne be.

Az ilyen lehetőségeket nevezem releváns lehetőségnek. Ez a lehetőségfogalom nem egyezik meg a filozófiai vizsgálódások többségében alkalmazott lehetőségfogalommal. Utóbbi kombinatorikus természetű: lehetséges az összefüggések összetevőinek bármely olyan kombinációja, amelyet nem zár ki valamilyen korlátozó elv, legyen az logikai, metafizikai, fizikai, vagy más. Ez az általános és kombinatorikus lehetőségfogalom megengedőbb, úgyszólván promiszkuisabb a helyzetekhez kötött releváns lehetőség fogalmánál. Másfelől gazdag, jól kidolgozott, technikailag is erősen kimunkált szakirodalom áll mögötte. Amennyiben egyáltalán érdemes a releváns lehetőség leírására filozófiai energiát mozgósítani, kézenfekvőnek tűnik, hogy a jól ismert általános lehetőségfogalom szűkítésének valamilyen megfelelő kritériumát keressük. Ez a kézenfekvő kutatási irány háromféle módon lehet elhibázott: ha nincs mit keresni, ha ilyen módon nem lehet megtalálni, amit keresünk, vagy ha eleve rosszul van tájolva a keresés.

Úgy gondolom, hogy a releváns lehetőség a lehetőség valódi és természetes fogalma. Ezt értjük lehetőség alatt, amikor bármilyen helyzetben felteszük a kérdést: „mik a lehetőségek?”, vagy „milyen lehetőségeink vannak?”.

Az életünkben fontos és érdekes lehetőségeket nem a helyzeteinket összeállító elemeknek a kombinációi, hanem a helyzeteink alkotta relevanciafilterek határozzák meg.² Az, hogy ezek a filterek hogyan működnek, filozófiai kérdés, határozott tárgya van és érdemes a vizsgálatra. Azonban ez a tárgy nem feltétlenül közelíthető meg a már ismerősebb, kombinatorikus lehetőségfogalom szűkítése révén. Hajlamos vagyok úgy vélekedni, hogy azért nem, mert a releváns lehetőség nem az általános lehetőségek szisztematikus redukciójából áll elő, hanem, éppen ellenkezőleg, az általánosabb lehetőségfogalmak származnak ennek generalizációjából. Ehhez az általánosításhoz erős motivációt ad a kombinatorikus lehetőségfogalom érthetősége, kidolgozottsága és ebből fakadó filozófiai presztízse.

Az előző szakaszban említett belátások mindegyikét azonban nem kell elfogadni ahhoz, hogy végiggondolásra méltó legyen a releváns lehetőségek témája. Én sem fogok közvetlenül érvelni mellettük. A végiggondolás után amúgy is jobb pozíció kínálkozik mérlegelésükre. A következő alfejezetben röviden beszélek a lehetőség és a szükségszerűség fogalmi és logikai dualitásáról, amely a sztenderd modalitáskonceptió egyik motiválóereje. Ezután a kombinatorikus felfogás másik összetevőjéről, a lehetséges világok gondolatáról lesz szó, és amellett fogok érvelni, hogy ebben a gondolatkörben nem lehet a releváns lehetőség-ről kielégítően számot adni. A harmadik alfejezet a lehetőség egy olyan filozófiai megközelítését tárgyalja, amely ígéretesebb a keresett fogalom szempontjából, nevezetesen az arisztotelészi dinamikus megközelítést. A releváns lehetőség fogalmának kibontása a negyedik fejezettől ez utóbbi elgondolás továbbgondolása kíván lenni egy meghatározott filozófiai perspektíva, a szituációelmélet perspektívájának a keretei között. Először körvonalazom, mit is jelenít meg ez a perspektíva, végül megkísérlem a releváns lehetőség fogalmának tentatív meghatározását.

I. LEHETŐSÉG ÉS SZÜKSÉGSZERŰSÉG DUALITÁSA

A lehetőség és a szükségszerűség fogalmi, a sztenderd megközelítés szerint, egymás duálisai: ha valami lehetséges, akkor nem szükségszerű, hogy nem áll fenn; ha valami szükségszerű, akkor nem lehetséges, hogy nem áll fenn. Ez a logikai viszony egyszerű, értelmes és plauzibilis. Ám abból, hogy ilyen, nem következik, hogy minden szempontból kielégítően írja le azt, ahogyan ez a két fogalom viszonyul egymáshoz.

²Nem állítom, hogy a valós élethelyzetekben ne adódhatnának kombinatorikusan rekonstruálható releváns lehetőségek. Egy kockajátékban például ha a dobó két hagyományos dobókockával dob, mind a 36 lehetőség releváns. Legalábbis első közelítésben. Ha csak a dobott összérték számít a játékban, mindjárt csak 11 releváns lehetőség van. Tovább bonyolítja a helyzetet, ha a következő dobónak magasabbat kell dobnia az előzőnél.

Amikor egy jelenséget, eseményt vagy összefüggést szükségszerűnek gondolunk, ezt úgy értjük, hogy mindenképpen bekövetkezik vagy fennáll, függetlenül attól, miként alakulnak más dolgok. Bárhogyan lesz is, akármi történjék is a világ akármelyik szögletében, ha egy Mersenne-prímhez hozzáadunk egyet, a kettő prímszámú hatványát kapjuk, a konyhasó nem lesz elem, ha két tárgynak van közös része, akkor külön-külön is részekre oszthatók. Az, hogy „bárhogyan lesz is”, azt jelenti, hogy a világ bármelyik tényét kombináljuk is bármelyik tényével, a kérdéses jelenség, esemény vagy összefüggés érintetlenül marad. A szükségszerűség alapfogalma kombinatorikus, a kombináció egységei pedig az összes kombinálható egységet magukban foglalják. Más szóval, a szükségszerűség *globális* fogalom. És lévén globális, a világ helyi változékonysága, a helyzetek esetlegessége és a speciális körülmények variációi kontrasztjában határozódik meg. Persze sok kontextusban beszélünk a szükségszerűség szűkített fogalmáról (amikor valamit ilyen és ilyen feltételek mellett gondolunk szükségszerűnek), de a „szűkítés” éppen azt jelenti, hogy eredetileg valamilyen nagyobb kiterjedésű körből indultunk ki. Egy szó mint száz, a szükségszerűség alapfogalma vagy alaptapasztalata a világ mint olyan (esetleg a világok) globalitására vonatkozik.

Amikor viszont lehetségesnek minősítünk valamit, a legtöbbször nem e globális szükségszerűségfogalom duálisát gondoljuk el, azaz nem arról teszünk megállapítást, hogy a kérdéses dolog egyike a világ összes ténye összes kombinációjának.³ Nem arról tehát, hogy meglétét nem zárhatjuk ki szükségszerűen. A lehetőségesség alaptapasztalata *lokális* jellegű és relevanciát foglal magában. Amikor elkap az eső az utcán, releváns lehetőség, hogy beállhatunk az eresz alá, de nem releváns lehetőség az, hogy aznap páratlan számú hajszálat veszítettünk, vagy hogy egy nap bizonyítottá válik, hogy a Goldbach-sejtés hamis. Még kevésbé releváns, hogy van-e olyan lehetséges világ, amelyben léteznek pókerező kecskék. A releváns lehetőség az, amivé az aktuális helyzet fejlődhet. Sokszor – nem mindig – értéket, fontosságot vagy érdekességet is kifejez az, ha lehetségesnek minősítünk valamit.

A releváns lehetőség tehát lokális, vagyis nem önmagában áll fenn vagy nem áll fenn, hanem mindig egy adott szituáció vonatkozásában. És dinamikus, vagyis a helyzet alakulásában értelmeződik. Ilyen módon nem ekvivalens a szükségszerűség globális, általános és logikai fogalmának duálisával. Persze ez nem

³ A *legtöbb esetben*, de persze nem kizárólag. Kézenfekvő ellenvetés, hogy a „lehetséges, hogy a legközelebb azonosított legmagasabb prímszám szintén Mersenne-prím lesz” állítás egy lehetőséget ragad meg, ám nem lokális lehetőséget, azaz nem egy egyedileg meghatározható szituációról szól, hanem éppenséggel egy globális lehetőségről. Egyrészt, ha így van is, az nem cáfolata annak, hogy a lehetőség *alaptapasztalata* vagy *eredendő* értelme lokális és szituatív – a matematikai és logikai lehetőségek speciális esetei a lehetőségeknek, és védhető, hogy azok fogalmának kiterjesztésével állnak elő. Másrészt nem okozna nehézséget felvázolni olyan helyzeteket, amelyben az iménti állítás lokális relevanciája nagyon is szembeszökő volna.

jelenti azt, hogy semmilyen viszony sem állna fenn köztük. Ami logikailag szükségszerű, az minden szempontból szükségszerű. És ami valamilyen szempontból lehetséges, az logikailag is lehetséges. Ám ebből nem következik, hogy ami valamilyen szempontból szükségszerű, logikailag is az, mint ahogy az sem, hogy ami logikailag lehetséges, minden szempontból az.

II. VILÁGOK ÉS LEHETŐSÉGEIK

A lehetőség fogalmának a kortárs filozófiai és szemantikai elemzésekben legáltalánosabban elfogadott elemzése a lehetséges világok modellje alapján történik. A modell eszmetörténeti leelőhelye Leibniz metafizikája.

A leibnizi megközelítés szerint a lehetőségek alapja a világ tényeinek kombinálhatósága (Leibniz 1986). Ha fennáll egy olyan tény, amelyben egy x tárgy rendelkezik egy F tulajdonsággal, és egy másik, amelyben egy y tárgy rendelkezik egy G tulajdonsággal, akkor fennállhatnak olyan tények is, amelyben y tárgy lenne F tulajdonságú, x pedig G , vagy mindkettő F , vagy egyik sem G és így tovább. Az egyedüli korlátozó tényező a logikai inkonzisztencia: amennyiben x F tulajdonságú, és minden olyan dolog, amely F tulajdonságú, egyben nem- G tulajdonságú, akkor lehetetlen, hogy x G tulajdonságú legyen. A megengedett kombinációk maximálisan konzisztens sokaságai világvariánsokat, lehetséges világokat alkotnak. A világok összessége Isten elméjében van jelen, aki kiválasztja, melyik világ a legalkalmasabb a teremtésre, azaz a realizációra. A szelekciós szempont a harmónia, azaz a világokat alkotó tények illeszkedésének mértéke az adott világokon belül (Nachtomy 2017). Lehetséges az, ami nem lehetetlen, vagyis ami előfordul valamelyik világvariánsban, aktuális az, ami a kiválasztott és teremtett világ része, szükségszerű az, ami az összes variánsban előfordul – például a logika tényei ilyenek: Istennek nincs módja arra, hogy ezek szabad variálásával növelje vagy csökkentse a lehetőségek körét.

A lehetséges világok leibnizi gondolata a modalitások 20. századi filozófiai újratárgyalásában jutott ismét főszerephez. Az alapötlet (Kripke 1963) egy olyan keret kidolgozása, amelyben adott egy tetszőleges W halmaz és egy R reláció, ahol a W halmaz elemei kiértékelési pontok, vagyis olyan szemantikai indexek, amelyekben egy adott nyelv atomi állításaihoz igazságérték rendelhető. Az R reláció pedig W elemei közötti bináris viszonyokat képvisel, amelyek különböző módon állíthatók be: R lehet reflexív, szimmetrikus, tranzitív, illetve ezek különféle kombinációi. Mivel W egyes elemeinél különbözőképpen oszthatók ki az atomi állítások igazságértékei (tehát például p , q és r mondatbetűk esetén, ha $v1 \in W$ és $v2 \in W$, akkor, mondjuk, $v1 \models p, q, \neg r$, azaz $v1$ -ben igaz p , q és $\neg r$, de $v2 \models p, \neg q, r$, és így tovább), így pedig minden $v \in W$ elem az egymástól független elemi tények kiosztásának egy adott kombinációjának feleltethető meg, így a W -t alkotó elemeket nevezhetjük „lehetséges világok”-nak. Az egyes „vi-

lágok” közötti R viszonyt felfoghatjuk *elérési* vagy *hozzáférési* viszonyoknak, mivel azt határozza meg, hogy egy kiválasztott v világ W milyen egyéb elemeivel áll kapcsolatban: ha a viszony reflexív, akkor v hozzáfér önmagához, ha szimmetrikus, akkor teljesül, hogy amennyiben v_1 hozzáfér v_2 -höz, úgy v_2 is hozzáfér v_1 -hez, ha tranzitív, akkor amennyiben v_1 hozzáfér v_2 -höz és v_2 hozzáfér v_3 -hoz, úgy v_1 is hozzáfér v_3 -hoz. R reflexivitása validálja azt, hogy $\Box A \rightarrow A$, amely az úgynevezett T modális rendszer karakterisztikus axiómája, szimmetrikussága érvényessé teszi a B axiómát, $A \rightarrow \Box \Diamond A$, ha R tranzitív, akkor érvényes a 4 axióma, $\Box A \rightarrow \Box \Box A$, amely az S4 modális nyelv jellegzetessége, amikor pedig R univerzális, azaz egyszerre reflexív, tranzitív és szimmetrikus, akkor az S5 rendszer tételei lesznek érvényesek. A Kripke-szemantika tehát hatékonyan interpretálja a tisztán szintaktikai alapon megállapított formális modális rendszereket.

Ebben a keretben természetesen a modális állítások igazsága, hasonlóan Leibniz eredeti meglátásához, megfeleltethető a világoknak tekintett kiértékelési pontok felett kvantifikáló nem-modális állítások igazságának: egy A állítás szükségszerűen igaz egy v világban, ha az összes olyan világban igaz, amelyhez v hozzáfér, kontingensen igaz, ha v -ben igaz, de nem mindenhol az, és lehetségesen igaz, ha van legalább egy olyan világ, amely v hozzáférési körén belül van, és A igaz ott. A hozzáférési viszony segítségével szűkíthető a modális státusz szempontjából érdekes világok köre. A logikai lehetőség egyedüli feltétele a konzisztencia, ezért ehhez a világok legszélesebb körét vesszük tekintetbe, a metafizikai lehetőség szempontjából azok a világok jönnek számításba, amelyek logikailag konzisztensek és tiszteletben tartanak bizonyos kívánalmakat az eszszencialitás és a nevek használatának vonatkozásában (Kripke 2007), amikor fizikai lehetőségről beszélünk, akkor csak azok a világok relevánsak, amelyekben a természeti törvények éppen olyanok, mint az aktuális világban – és így tovább. A lehetséges világok modellje technikai alapot biztosít a temporális (mindig, soha, olykor), a deontikus (kötelező, tiltott, megengedett) és az episztemikus modalitások (tudott, nem kizárható) kezeléséhez is.

Persze ezzel együtt filozófiai kérdések sora vár válaszra. Micsodák a lehetséges világok? Csupán módszertani segédkonstrukciók? Kripke, úgy látszik, leginkább erre hajlott (Kripke 2007. 147–149). Vagy lehetnek önálló, ám absztrakt possibiliák, annak módjai, ahogyan a világ ügyei alakulhatnak és alakulhattak volna – ez Stalnaker opciója (Stalnaker 2004). Elgondolhatjuk őket proposíciók maximálisan konzisztens halmazaiként (vagy éppen a proposíciókat gondolhatjuk el a világok halmazaiként). Lehetnek fikciók (Rosen 1990). És a legismertebb, egyben a leghírhedtebb álláspont David Lewisé: a világok ugyanolyan fizikai entitások, mint az aktuális világ, csak éppen téridőben és okságilag szeparáltak attól (Lewis 1986). Minden kombinatorikusan elgondolható lehetőség kijelöl egy világot, vagy vannak elgondolható, ám mégsem lehetséges kombinációk is? És fordítva, vajon nincs-e több lehetőség, mint ahány világ, vagyis vannak-e a világokon *belüli* lehetőségek, amelyeknek nincs fedezete másik vi-

lágokban (Russell 2015). Satöbbi. A lehetséges világok elmélete technikailag példásan tiszta, metafizikailag azonban maga a párás és indás dzsungel.

A lehetséges világok keretei között nyilván csakis úgy lehetne kielégítően kezelni a releváns lehetőség kérdését, ha sikerülne a számításba jövő világok körét úgy szűkíteni, hogy az adott szituációból kizárólag az abban releváns világok lennének elérhetőek. Ha elfogadjuk, hogy a kávézás helyzetében releváns lehetőség az, hogy a cukor feloldódik a kávéban, de az nem, hogy karamellizálódik, akkor valamiképpen ki kell zárunk az elérhetőek közül azokat a világokat, amelyekben a helyzet résztvevői karamellát készítenek, és pedig úgy, hogy körön belül maradjanak azok a világok, amelyekben cukrozott kávé isznak. És túl azon, hogy a szereplők és a helyzetek azonosítása a világok esetében önmagában problémás, a releváns világok körének biztosítása komoly nehézségekbe ütközik.

Az világos, hogy a szokásos szűkítési paraméterek nem működnek. Ha például a fizikailag lehetséges világok esetében bevált kritériumra gondolunk (azok a világok, amelyekben a természeti törvények ugyanúgy működnek, mint az aktuálisban), láthatjuk, hogy az sem nem elégséges, sem nem szükséges a relevancia biztosításához. Nem elégséges, hiszen számos helyzet fizikailag lehetséges, mégsem releváns. A kockacukorból némi ügyességgel gömbcukor csiszolható, tehát ez fizikailag lehetséges, mégsem releváns a kávé édesítésének szituációjában. És nem is szükséges, hiszen ha a társaságban jelen van a Kávéédesítő Jó Tündér, akkor kérhetem a beavatkozását, és nem kell a kockacukorral piszmoznom. A jó tündér létezése nem fizikai lehetőség, ugyanakkor, ha mégis ott lenne, közreműködése releváns lehetősége volna a helyzetnek.

A kör szűkítését egy távolsági reláció bevezetésével is ki lehet egészíteni. A kontrafaktuális feltételes állítások szemantikájában (Lewis 1973; Nozick 1983) ez bevett fogásnak számít: egy $p \Box \rightarrow q$ kontrafaktuális pontosan akkor igaz, ha azokban a *közeli* világokban, amelyekben p igaz, q is az. Ezzel a megkötéssel éppen olyasmit kívánnak az elgondolás követői megragadni, ami emlékeztet a relevancia keresett kritériumára. „Ha a kockacukor feloldódna benne, édesebb lenne a kávé” – ahhoz, hogy ez igaz legyen, nem kell, hogy az összes olyan világban, ahol feloldódik a cukor a kávéban, édesebb legyen a kávé, hiszen vannak olyan – távoli – világok, amelyekben a cukor feloldódását az összes folyékony anyag azonnali elpárologása követi, vagyis ezekben az előtag igaz, ám az utótag hamis lenne, ezáltal a kondicionális egésze is hamissá válna. Ha sikerül kizárni ezeket a távoli lehetőségeket, a kiinduló feltételes állítás igazsága megőrizhető és modellezhető a világok körében.

A távolság-közelség szerinti rendezés azonban csak akkor képes a releváns lehetőségekhez szükséges finomhangolás elvégzésére, ha tetszőleges két világ esetében pontosan meg tudjuk határozni, melyik van közelebb (vagy távolabb) a kijelölt világhoz, amelyet persze praktikusán érdemes az aktuális világgként el-

gondolnunk. A rendezés általában valamiféle hasonlósági alapon történik: ha v_1 világ több vonásában azonos v_2 világgal, mint v_2 , akkor v_1 közelebbi világ. Csak-hogy az efféle hasonlóság nehezen tehető precízzé. Főleg akkor, ha elfogadjuk a kombinatorikus lehetőségfelfogás megalapozásánál gyakran főszerepet játszó *függetlenségi tézist*, vagyis azt, hogy bármely elemi tény fennállása (bármely elemi propozíció igazsága) összefér bármely máséval. Tegyük fel, hogy az aktuális világban éppen otthon ülök és írok, a szemközti fal piros, rajta Clint Eastwood fotója, és a laptopom töltöttségi szintje 85% stb. Van egy v_1 világ, amelyben otthon ülök, sárgadinnyét eszem, a falak narancsszínűek, fotók helyett graffitik dekorálják, lemerült a laptopom. És van v_2 világ, amelyben minden pontosan olyan, mint az elsőként leírt scenárióban, azzal a különbséggel, hogy amikor a kijelzőn a laptopom töltöttségi szintje 86-ról 85%-ra váltott, egyetlen másodpercre manifesztálódott Clint Eastwood hús-vér duplikátuma a fotója előtt, majd azon nyomban végleg elenyészett. Melyik hasonlít jobban az aktuális világra, v_1 vagy v_2 ? Az egyik esetben több a tényszerűen azonos vonás, a másik eset hihetőbb. Melyik a közelebbi világ tehát?

Ugyanez a probléma merül fel egy olyan kísérletben (Deutsch 1990), amely – tudtommal – az egyetlen, amely a most általam tárgyalt kérdést, a releváns lehetőségek kérdését veti fel, kifejezetten a lehetséges világok összefüggésében. Deutsch „valódi lehetőség”-nek nevezi azt, amire vizsgálódásai irányulnak, de a szövegből világos, hogy nagyjából ugyanerre gondol. A lehetséges világok keretét kiegészíti időpillanatok egy temporális rendezésével, és egy reflexív, szimmetrikus és tranzitív hasonlósági relációval. A javasolt megoldás, nagy vonalakban, a következő: A valódi lehetőség egy v_0 világ t_0 időpillanatában pontosan akkor, ha (i) van olyan v_1 világ, amely t_0 időpillanattig v_0 tökéletes hasonmása (azaz minden pontosan ugyanúgy zajlik benne, mint v_0 -ban), (ii) van egy t_1 időpillanat t_0 után, és (iii) A igaz v_1 -ben t_1 -kor. A lehetőség valódiságáért vagy relevanciájáért tehát az felel, hogy a modálisan fontos világok a lehetőség felmerülésének pillanataig közös előtörténettel rendelkeznek.

Csak-hogy semmi nem korlátozza, mi történik azután. És még ha ejtjük vagy erősen korlátozzuk is a függetlenségi tézist (és ezzel együtt a világok rekombinálhatóságát, amely egyébként elég nagy ár a lehetséges világok *lehetőségességének* rögzítése ügyében), akkor is túl sok lehetőség marad. Az aktuális világban otthon ülök, írok (piros fal, Clint Eastwood fotója stb.). Releváns lehetőség, hogy befejezem a mára kirótt adagot, mielőtt lemerül a laptopom, és az is, hogy valamikor meg kell szakítanom a munkát, hogy előszedjem a töltőkábelt, és nyilván néhány más is. Közben, illetve ezután nem sokkal számos dolog történhet a világban (és a világokban), amelyek nem relevánsak: páros számú kutya jelenik meg a közeli kutyafuttatóban, Szingapúrban összeressen egy kék dzsekis taxisoőr, egy számítógép felfedez egy újabb Mersenne-prímet. Ezek, amennyiben olyan világokban zajlanak, amelyek a jelen pillanattig ugyanolyanok voltak, mint

amelyben vagyok, Deutsch megközelítése szerint „valódi” lehetőségek. Ám nem az én helyzetem releváns lehetőségei.⁴

A probléma nyilván az, hogy a relevancia világon *belüli* szituációkat jellemez, vagyis parciális összefüggéseket, a világok pedig maximálisak. A lehetséges világok akkor adnának alkalmas keretet a releváns lehetőségek rögzítéséhez, ha nem csak azt tudnánk szűkíteni, hogy hány darab világgal kell számolnunk, hanem a világokon belüli fókuszot is szűken tudnánk tartani. Ám ezt reménytelennek látom. Legalábbis akkor, ha bármilyen értelmet akarunk tulajdonítani annak, hogy *világokról* beszélünk. A „világ” kifejezés óhatatlanul valamiféle maximalitásra utal; még ha korlátozzuk is a világok terjedelmét, a korlátozott terjedelműen belül egy világ minden ügyben dönt. Például ha a világokat propozíciók maximális halmazaként gondoljuk el, akkor létrehozhatók a parciális szituációk analógiái úgy, hogy ezeknek a maximális propozícióhalmazoknak egy metszetét vesszük, és ezt kinevezzük „kis világ”-nak (Hintikka 1983; Stalnaker 1986). De ezek a kis világok sem tudnak elég kicsik lenni.

A prímek száma végtelen. Ez szükségszerű igazság, minden világban, kicsiben és nagyban egyaránt igaz. Ebből következően az is igaz mindenhol, hogy lehetséges, hogy valaki valamikor azonosít egy prímszámot, amely nagyobb, mint a jelenleg ismert legnagyobb prím. Mivel ez szükségszerűen lehetséges, minden világban lehetséges. Abban a nagyon kicsi világban is, amelyben én most éppen írom a napi adagomat. Mégsem releváns, az én helyzetemben bizonyosan nem az.

Talán további korlátozásokat kellene bevezetnünk, mondjuk úgy, hogy kikötjük: releváns lehetőség nem lehet szükségszerű lehetőség. Csakhogy ezzel *ad hoc* és indokolatlanul erős megkötést alkalmaznánk. Egy olyan szituációban, amelyben matematikusok egy csoportja éppen azon dolgozik, hogy egyre na-

⁴ Egyik bírálóm felvetette Deutsch álláspontjának egy olyan továbbgondolását, amelyben az időben rendezett világokat a kontextuális összefüggésnek megfelelő világtörédekekre bontjuk, és az interpretációs függvény nem pusztán azt adja meg, hogy milyen propozíció igaz az adott világban, hanem azt is, milyen propozíciók relevánsak a kontextuálisan kiválasztott töredékben (ha jól értem, utóbbiaknak nem kell igaznak lenniük az adott világmentumban). Ekkor egy v_1 világban relevánsan lehetséges, hogy A , pontosan akkor, ha van olyan v_2 világ, amely a kontextusrögzítés időpillanatáig tökéletes hasonmása v_1 -nek, A része v_1 megfelelő fragmentuma relevanciakörének, és A igaz v_2 -ben. Két megjegyzésem van ehhez a javaslatához. Egyrészt amikor egy világ töredékeiről beszélünk, akkor ott járunk, ahol a szituációk elmélete megtalálja a maga kiindulópontját, és noha sok vita folyik arról, hogy a világok és a szituációk kerete koherensen integrálható-e egyetlen elméletbe, az világosnak látszik, hogy ez az integráció a legkevésbé sem magától értetődik – és a szituációelmélet klasszikusai egyértelműen a világszemantika riválisaként pozicionálták saját nézeteiket (ld. erről a jelen írás utolsó fejezetét). Másrészt nem látom, hogy a szóban forgó függvény milyen szabály alapján rendelne releváns propozíciókat egy-egy világtörédekhez. Ha maga is kombinatorikusan működne, azaz az összes propozíció halmazának összes lehetséges részhalmazát hozzárendelné modellenként a világtörédekhez, akkor valójában ez a keret nem visz közelebb a relevancia rögzítéséhez. Ha ellenben valamilyen szisztematikus szűrést vezetne be, akkor máris eltávolodtunk a kombinatorikus elgondolás feltételeitől, és kérdéses, hogy érdemes-e erőfeszítéseket tenni azért, hogy a világok alapvetően kombinatorikus alapú keretét megtartsuk.

gyobb és nagyobb prímekeket azonosítson, nagyon is releváns lehetőség egy ilyen szám megtalálása, de ettől még igaz marad, hogy ez a lehetőség szükségszerűen fennáll.

Bármiként szűkítjük is a világok körét, vagy magukat a világokat, a világok mindig túl nagyok maradnak ahhoz, hogy a releváns lehetőségek fedezetei legyenek.

III. TULAJDONSÁGOK ÉS LEHETŐSÉGEIK

A lehetséges világok modelljében testet öltő kombinatorikus modalitásfelfogás legfőbb riválisa a kortárs filozófiában az Arisztotelész metafizikájához visszanyúló dinamikus koncepció.

Az arisztotelészi megközelítés a lehetőség temporális fogalmát dolgozta ki (ld. Arisztotelész 2024. IX/Θ. könyv). Egy helyzet vagy esemény akkor lehetséges, ha a dolgokban arra irányuló potencialitás munkálkodik, hogy a szóban forgó lehetőség aktualizálódjék. Az aktualizáció folyamat, tehát kibontakozása időbeli. Amikor az mondjuk egy emberről, aki éppen nem ír, hogy lehetséges, hogy írjon, akkor ezt kétféleképpen érthetjük, összevont és elkülönített értelemben (Arisztotelész skolasztikus interpretátorainak kifejezésével *in sensu composito*, illetve *in sensu diviso*). Összevont értelemben képtelenséget állítunk, hiszen aki nem ír, az ugyanakkor és ugyanott nem írhat egyszersmind; *in sensu diviso* viszont azt mondjuk, hogy noha valaki egy bizonyos időpillanatban éppen nem ír, egy másikban megteheti, ha rendelkezik az írás képességével (Knuuttila 1982). A temporálisan kibomló modalitás végső soron ízig-vérig temporális modalitássá válik: egy állítás kontingensen igaz, ha kimondásának jelenében úgy vannak a dolgok, ahogy mondja, szükségszerűen igaz, ha minden időpillanatban úgy vannak a dolgok, és lehetségesen igaz, ha valamikor, legalább egyszer úgy vannak a dolgok, ahogy az állítás leírja. Ha egy potencialitás soha nem aktualizálódik, akkor valami ellentétes törekvés gátolja meg – az ilyesmi legfeljebb részleges lehetőség.

A kortárs arisztotelianizmus (pl. Jacobs 2010; Vetter 2015; Huoranszki 2023) – általában a lehetséges világok metafizikai és szemantikai modelljének kritikájával felvértezve – arra tesz kísérletet, hogy a lehetőség fogalmát újra a dolgokban rejlő potencialításra támaszkodva ragadja meg. Ez vagy magának a potencialitásnak az újrakonceptualizálásával (Vetter 2015), vagy a diszpozíciók témájának fókuszba emelésével és átszerkesztésével (Jacobs 2010) valósul meg. Az alapgondolat mindkét esetben az, hogy a lehetőségek metafizikai alapjai a tulajdonságok természetében találhatók meg. Míg a – bírálattal illetett – kortársi szttenderdek szerint a dolgok változásáért gyakran felelősnek tekinthető diszpozíciók viselkedése leírható kontrafaktuális feltételes állítások segítségével, ez utóbbiak pedig kielégítően jellemezhetők a lehetséges világok (és az aktuális

világtól való távolságuk) terminusaiban, addig az arisztotelianus megközelítés megfordítja az elemzés irányát. Az irány nem az lesz, hogy adottnak vesszük a lehetőségek világokkal való reprezentációját, majd ezt a reprezentációt használjuk a kontrafaktuálisok analíziséhez, és végül a kontrafaktuálisok révén értelmezzük a diszpozíciókat, hanem a redukálhatatlanul diszpozicionális tulajdonságok képezik a kiindulópontot, és ezek alkotják mind a kontrafaktuális kondicionálisok érthetőségének, mind a lehetőségek különféle válfajainak alapját. Az, hogy valami miként változhat, azon múlik, milyen tulajdonságai vannak, a lehetőségek tehát a tulajdonságok révén diszponáltak.

Amikor azt mondjuk, hogy a váza törékeny, úgy értjük, hogy manifesztálódhat az a lehetőség, hogy a váza eltörik, vagyis ez a lehetőség úgyszólván benne van a vázában, és az, hogy „benne van”, annyit jelent, hogy a váza tulajdonsága. Innen pedig vagy a diszpozíciókban rejlő lehetőségek fogalmának általánosításával juthatunk el a legszélesebb körű (metafizikai vagy logikai) lehetőségekhez, vagy pedig a kontrafaktuálisok közvetítésével. A kontrafaktuális feltételes állítások alakja rendszerint ilyen: „ha valami ilyen és ilyen volna, akkor valami olyan és olyan volna”. Az előtag sokszor (de nem mindig) egy tényszerűen hamis állítás, amely megadja azokat a körülményeket, amelyekben az utótag igaz lenne – ha a vázát falhoz vágnám, összetörne. A kortárs arisztotelianusok elemzésében az előtag és az utótag közötti kapcsolat fejezi ki a tulajdonságok által hordozott diszpozíciót (vagy potencialitást):⁵ a váza potenciálisan eltörik, azaz benne van a törés lehetősége. A kontrafaktuális feltételes állítások kibontják, vagy kifejezik a tulajdonságokban rejlő lehetőségekről szóló megértésünket.

Ezt a megértést pedig a kontrafaktuális feltételes állítások és a direkt modális állítások közötti logikai ekvivalencia révén lehet tovább mélyíteni. Amennyiben szokás szerint a $\Box \rightarrow$ szimbólum segítségével reprezentáljuk a kontrafaktuális kondicionálist (amikor $p \Box \rightarrow q$ kiolvasása: „ha p volna, akkor q volna”), és a \Box szimbólum ábrázolja a szükségszerűséget (vagyis $\Box q$ kiolvasása: szükségszerű, hogy q), meggyőzően lehet érvelni egy olyan modális összefüggés mellett, hogy $\Box q \equiv \forall p (p \Box \rightarrow q)$, tehát hogy a „szükségszerű, hogy q ” ekvivalens azzal, hogy „bármely p -re: ha p volna, akkor q volna”, azaz hogy akármilyen p proposíció lenne is igaz, q akkor is igaz volna (Williamson 2007, 2010). Ha pedig ehhez hozzávesszük a szükségszerűség és a lehetőség dualitását, vagyis azt, hogy $\Box p \equiv \neg \Diamond \neg p$, akkor eljutottunk az általában vett lehetőség meghatározásához a diszpozíciók vagy potencialitások alapul vételével.

Mennyire képes az arisztotelianus elgondolás a releváns lehetőség megragadására? Mivel a kiindulópontja az, hogy a dolgok valós tulajdonságai adják bármiféle lehetőség alapját, a releváns lehetőség fogalma pedig hasonlóan realiz-

⁵Nem kivétel nélkül: Vetter (2015) például nem tartja sikeresnek a diszpozíciók kontrafaktuális elemzését. Ő a diszpozíciókat direkt módon azonosítja a lehetőségekkel.

tikus perspektívát kíván megjeleníteni, a két megközelítés rokonsága nehezen vitatható. Ám a rokonság nem minden vonatkozásban közeli.

A legfontosabb különbség az arisztotelianus hozzáállás és az – egyelőre csak hevenyészve leírt – releváns lehetőség által megkívánt megközelítés között a modalitás hordozójának kérdésében mutatkozik meg. Az arisztotelianus opció szerint a lehetőségek hordozói a tulajdonságok, az általam felvázolandó felfogás esetében viszont szituációk. Tehát azt állítom, hogy egy helyzet, ha releváns lehetőség, akkor mindig egy (másik) helyzet releváns lehetősége. A szituációknak részei a tulajdonságok, vagyis ez a koncepció sem hagyja számításán kívül a tulajdonságokat, diszpozíciókat, potencialításokat. Ám megkívánja, hogy azok egy összefüggésbe ágyazódjanak bele, valaminek a tulajdonságai, vagy több valaminek az egymáshoz való viszonyai legyenek. Ha viszont a tulajdonságok önmagukban felelnek a lehetőségekért, miként az arisztotelianus koncepció javasolja, akkor a lehetőség egy metafizikai értelemben aszimmetrikus viszonyt jelenít meg, ahol az egyik relátum egy F tulajdonság, a másik pedig egy A helyzet. Utóbbi viszont egy összetett struktúra, individuumok és tulajdonságok vagy viszonyok komplexuma.

Amikor azt mondjuk, hogy F tulajdonság lehetővé teszi A fennállását, végül is arra az összefüggésre kell gondolnunk, hogy ha F fennáll, akkor $\diamond A$ is fennáll. De mit értünk az alatt, hogy F fennáll? Kézenfekvő válasz: azt, hogy F instanciálódik. De egy instanciált tulajdonság már egy komplexum, hiszen ilyenkor arról van szó, hogy egy x dolog F példánya. Ez utóbbi viszont éppen olyan összefüggés, amely az egyszerű helyzeteket jellemzi. Így pedig nem a tulajdonságok önmagukban, hanem a helyzetek lesznek a lehetőségek alapjai. Ezáltal az arisztotelianus megközelítés asszimilálódik a szituációelméletihez, ám ezzel együtt elvész a tulajdonságok kitüntetettsége, holott éppen ez lenne a megközelítés markáns megkülönböztető jegye.⁶

⁶ Az természetesen újabb kérdés, hogy ez komoly ontológiai különbség-e, vagy csupán a preferált nomenklatúra eltérése. Én úgy látom, hogy az arisztotelianus koncepcióból következik, hogy kiindulópontjai, az individuális szubsztanciák és a tulajdonságok az elemi egységek szerepét töltsék be az elméletben. A szituációelméleti megközelítés ellenben – mint látni fogjuk – a szituációkat magukat tekinti a világ (és a világ leírása) alapvető egységeinek. A szituációk pedig úgyszólván alul-felül nyitott egységek, azaz nem elemiek, hiszen individuumok és tulajdonságok alkotják őket, de nem is totálisak, hiszen a világ fragmentumai. Ám attól, hogy nem elemiek, ők a legalapvetőbb *független* összetevői a világnak (az őket alkotó individuumok és tulajdonságok/viszonyok függenek maguktól a szituációktól). Ennyiben az általam javasolt elgondolás más ontológiára támaszkodik, mint az arisztotelészi. Ugyanakkor a lehetőség modalitásának tekintetében semmiképpen nem gondolom az arisztotelianus nézeteket idegennek a sajátjaimtól – legalábbis sokkal közelebb állnak egymáshoz, mint a lehetséges világok gondolatában megnyilatkozó kombinatorikához. Köszönettel tartozom az egyik bírálómnak, aki nyomatékosította, hogy elgondolásom nem összeférhetetlen egy bizonyos pontokon módosított vagy bővített arisztotelianus koncepcióval.

Vagy dönthetünk úgy, hogy F fennállása nem kívánja meg, hogy F instanciált legyen. Ezzel teszünk egy lépést az arisztotelianus elmélet platonizálása felé, de önmagában ez nem probléma (Huoranszki például megteszi ezt a lépést – 2023. 7. fejezet). Azt állítjuk ekkor, hogy F része a tulajdonságok általában vett készletének.⁷ Ez a készlet ugyanakkor egyben a tulajdonságok hálózata is. Például F tulajdonság diszponált G vagy H tulajdonság kiváltására, de I tulajdonságára nem, és inkompatibilis J tulajdonsággal. E diszpozíciók vagy az adott tulajdonságok belső természetének (Jubien 2007), vagy a tulajdonságok egymással való viszonyának a jellemzői. A struktúra azonosítása mindenesetre a tulajdonságok elméletéhez tartozik. Ebben a megközelítésben azt mondhatjuk, hogy F tulajdonság felelős A helyzet (releváns) lehetőségéért, amennyiben a tulajdonságok szerkezete olyan, hogy F diszponált G -re, és A magában foglalja G -t, azaz ha valami instanciálja F -et, akkor valami instanciálja G -t.

Csak hogy ez túl erős állítás volna, hiszen a potencialitás így egyedül az aktuális manifesztációban nyilvánulna meg teljes mértékben. Vannak azonban nem aktualizált és soha nem aktualizálódó lehetőségek, a releváns lehetőségek között éppúgy, mint az általában vett lehetőségek között. Viszont ha az előbbi bekezdés végén található meghatározást úgy módosítjuk, hogy ha valami instanciálja F -et, akkor valami instanciálhatja G -t, akkor a modalitást beépítettük a tulajdonságokba (a modális tulajdonságok a tulajdonságok tulajdonságai lesznek). Ezzel nincs gond, hiszen semmi nem írja elő, hogy a lehetőség elmélete *reduktív* elmélet legyen. Viszont nem látom, miként tudjuk ezen az elméleten belül elkülöníteni egymástól a releváns és a nem releváns lehetőségeket.

Ha kockacukrot teszek a kávéba, vagy feloldódik magától, vagy kevergetni kell. Mindkettő releváns lehetőség (elvégre ezért adnak kiskanalat a presszókávéhoz). De minek a lehetőségei ezek? A cukoréi? Cukornak lenni tulajdonság, amely különféle lehetőségekre van diszponálva. Mivel a cukormolekulák közötti másodlagos kötések gyengébbek, mint a cukor- és vízmolekulák közöttiek, a cukor kristályszerkezete felbomlik, és a vízmolekulák körbeveszik a cukormolekulákat – ez az oldódás. A cukor egyik modális tulajdonsága tehát az oldhatóság. Egy másik tulajdonsága, hogy hevítés hatására megbarnul, azaz karamellizálódik. Csak hogy a kávézás helyzetében az első releváns lehetőség, a második nem. A különbség nem a cukorban (a *cukornak lenni* tulajdonságában) van, hanem a szituációban, amelyben a cukor ilyen vagy olyan tulajdonságai szerepet játszanak. Ha kávéba teszem, releváns lehetőség, hogy feloldódik kavargatás nélkül, és az is, hogy nem. Ha serpenyőben melegítem, releváns lehetőség, hogy ka-

⁷ Hogy ezt a készletet mi rögzíti, újabb megválaszolendő kérdés. Ha például az elméletalkotó szemantikai kiindulópontot választ, akkor a használt nyelv predikátumai jelölik ki, milyen tulajdonságok és viszonyok állnak fenn. De lehet ennél direktebb metafizikai megközelítést is alkalmazni. Például lehet úgy vélekedni, hogy a (Lewis-féle) természetes tulajdonságok köre a világ adottsága, és minden kevert (vagy definiált) tulajdonság a természetesen szuperveniál. Nyilván egyéb teoretikus opciók is nyitottak.

ramella lesz belőle, és az is, hogy odaég. Nem a tulajdonságok önmagukban, hanem a tulajdonságokat is magukban foglaló szituációk a releváns lehetőségek relevanciájának alapjai.⁸

IV. SZITUÁCIÓK ÉS LEHETŐSÉGEIK

A szituációk legkidolgozottabb elmélete eredetileg a szemantika területéről származik. A nyolcvanas években Jon Barwise és John Perry eleinte külön-külön dolgoztak azon, hogy bizonyos nyelvi megnyilatkozások tartalmának realiztikus interpretációt biztosítsanak. Perry az indexikus kifejezések, Barwise pedig az úgynevezett „pőre infinitívumok” ügyében jutott arra, hogy azok szemantikája nem kielégítő (Perry 1993; Barwise 1981). Ez utóbbiak például az olyan kifejezésekben jelennek meg, mint „Sergio látta Clintet szivarozni”, amelynek nem pontosan ugyanaz a tartalma, mint annak, hogy „Sergio látta, *hog*y Clint szivarozik”. A különbség az, hogy míg a második esetet kézenfekvő értelmezni a propozicionális attitűdök valamelyik bevett elmélete szerint, addig az első esetben az állítás szerkezete a jóval direkter „valaki látott valamit” szerint rekonstruálható, ahol az a valami, amit Sergio látott nem más, mint a valóság egy konkrét darabkája, egy *jelenet*, vagy ahogy később Barwise és Perry a közös munkájukban nevezi, egy *szituáció*.⁹

A szituációs szemantika klasszikusa Barwise és Perry közös munkája, a *Situations and Attitudes* (Barwise–Perry 1983), amely főbb hangsúlyjaiban ugyan továbbra is a természetes nyelv szemantikájával foglalkozik, ám számos általánosabb filozófiai, metafizikai kérdés is előkerül benne. Az eredeti elméletből leágazó, vagy annak inspirációját követő kutatások termékenynek bizonyultak a formális szemantika (Kratzer 1989), az információelmélet (Barwise 1993; Devlin 1991; Barwise–Seligman 1997), a logikafilozófia (Barwise 1989; Mares 2004; Restall 1996) terén, illetve klasszikus filozófiai problémák elemzésében (Barwise–Etchemendy 1987; Pickup 2016). A szituációelmélet azonban nem egységes filozófiai rendszer vagy doktrína, számos kérdést nyitva hagy, vagy legalábbis

⁸ Mindez úgy is megfogalmazható, hogy a releváns lehetőségek nem érthetők meg az adott helyzetben előforduló individuumok képességeire mint *generikus* tulajdonságokra fókuszálva. A generikus és a specifikus képességek (utóbbiakat nevezik *all-in* képességeknek, vagy körülményektől függő képességeknek is) közötti különbség az, hogy utóbbiak nem általában véve a szóban forgó tárgy vagy személy jellemzői (a cukor, jellegénél fogva, képes a karamellizálódásra), hanem egy adott egyedi helyzethez tartoznak (most, hogy felhevítettük a serpenyőt, karamellizálhatjuk a cukrot). Ld. erről például Vetter 2013 – ahol a szerző a specifikus képességek magyarázatában nagyon közel kerül egy szituacionista rekonstrukcióhoz. Köszönettel tartozom az egyik bírálómnak, aki felhívta a figyelmemet erre a fogalmi megkülönböztetésre, és fontosságára a jelen kontextusban.

⁹ A szövegben felváltva használom a „szituáció” és a „helyzet” kifejezéseket. Ennek magyarázata kizárólag a stilisztikai változatosság; teoretikus szerepe nincs.

megválaszolásukat illetően elágazó és egymással inkompatibilis lehetőségeket is felvázol (Barwise 1989; Zalta 1993).

Ebből következően amit a következőkben a szituációkról felvázolok, nem tarthat számot arra, hogy egy kész elmélet konszenzuálisan rögzített alapelemeinek rekonstrukciója legyen. Ráadásul sok kérdést nem fogok érinteni, másokat szándékosan függőben hagyok. A céloom tehát nem egy elmélet, hanem egy elmélet olyan vázlata, amely mégis jól kivehető orientációs alapot biztosít ahhoz, hogy látható legyen, milyen is lenne a kész elmélet.

A valóság szituációkból áll – ez a kiindulópont. Ez azt jelenti, hogy a világ legalapvetőbb alkotóelemei nem mereológiai atomok, tovább már nem analizálható egységek, hanem komplexumok. A legegyszerűbb szituáció is egy struktúra: valami valamilyen, vagy valami valamizik. Vagyis a helyzeteknek részei az individuumok, amelyek valamilyen helyzetben vannak, és a tulajdonságok vagy viszonyok, amelyek megszabják, hogy az individuumok milyen helyzetben vannak. Az individuumok és a tulajdonságok mégsem alapvetőbbek a szituációknál, éspedig azért nem, mert nem léteznek azoktól függetlenül. Fontos, hogy nincs szó sem az individuumok, sem a tulajdonságok kapcsán antirealizmusról: ezek a dolgok léteznek és reálisak, ám ontológiailag függenek a szituációktól.

A szituációk nem absztrakt entitások, mint például a propozíciók (a legtöbb elmélet szerint), hanem a konkrét világ konkrét porciói. Az, hogy ülök és írok, egy szituáció. Az is, hogy Ernest Hemingway egy párizsi bárban felhajtott egy pohár whiskyt. Vagy az, hogy a Real Madrid megnyeri a Bajnokok Ligáját. Ugyanakkor a szituációk részlegesek. Ahhoz a szituációhoz, hogy most ülök és írok, nem tartozik hozzá, hogy ugyanebben a pillanatban Szingapúrban mit művel egy kék dzsekis taxisofőr. Ebből következően egy adott szituáció nem dönti el egy nyelv összes korrekt elemi állításának igazságát vagy hamisságát.

Egy szituáció egyszerű tényállások kollekciója.¹⁰ Egyszerű tényállás az, hogy Hemingway egy párizsi bárban tartózkodik. Egy másik az, hogy Hemingway skót whiskyt iszik. E két egyszerű tényállás (és talán még néhány más) összessége az a szituáció, hogy Hemingway egy párizsi bárban skót whiskyt iszik. Megfordítva, az a szituáció, hogy Hemingway egy párizsi bárban skót whiskyt iszik, amely a világ egy reális fragmentuma (nevezzük s_H -nak), *fenntartja* vagy *támogatja* azt az egyszerű tényállást, hogy Hemingway egy párizsi bárban tartózkodik. Míg a szituáció reális, az egyszerű tényállás mibenléte többféleképpen elgondolható. Nyilván tekinthetők az összetett reális helyzet egyszerű, és ugyancsak

¹⁰ Az „egyszerű tényállás” a „state of affairs” magyarítása. Nem gondolom, hogy a híresen sok fordítói gondot okozó angol kifejezésnek ez volna a legjobb fordítása, de pillanatnyilag megfelel a célnak. „Egyszerű”, mert noha nem atomi (hiszen részekből áll), de önálló egységként a legkisebb, és „tényállás”, mert ez az összetett szó viszonylag jól megközelíti azt, ahogy az eredeti kifejezés összeáll (és mert a jelen kontextusban nem merülnek fel azok a filológiai problémák, amelyek ellene szóltak annak, hogy a wittgensteini *Sachverhalt* – amelynek „hivatalos” angol megfelelője szintén a *state of affairs* – magyar változataként szolgáljon).

reális komponenseinek – ekkor ugyanazon a metafizikai szinten helyezkednek el, mint maguk a szituációk, de így kevésbé járulnak hozzá a szituációk elméletéhez, azok klasszifikációjához, a szituációk közötti oksági, szemantikai, logikai viszonyok feltérképezéséhez. Némelyek egy szituáció információtartalmával azonosítják őket (pl. Devlin 1991): egy egyszerű tényállás egy *infor*, azaz egy elemi információegység. Mások (pl. Zalta 1993) a proposíciókhoz közelítik őket. Barwise és Perry eredeti művében (1983) *típusok*ként jelentek meg; az egyszerű tényállások olyan absztrakt entitások, amelyek több szituáció közös elemeinek (uniformitásainak) kombinációiból állnak elő, és alkalmasak arra, hogy meghatározzák, hogy egy adott helyzet miként klasszifikálható. A most tárgyalt probléma szempontjából mindegy, melyik megközelítést fogadjuk el. A fontos az, hogy egy egyszerű tényállás egy n argumentumú viszonyt és n számú individuumnevet (vagy paramétert) tartalmaz, és viszonya egy konkrét szituációval jelölhető úgy, hogy $s \models A$, ahol s egy szituáció, A egy egyszerű tényállás, az állítás pedig az, hogy s szituáció azt az információt hordozza, hogy A , vagy s igazgá teszi azt, hogy A , vagy hogy s szituáció az A típusba tartozik... – vagy valami efféle. Az iménti példa esetében $s_H \models ((\text{Hemingway egy párizsi bárban tartózkodik}), (\text{Hemingway skót whiskyt iszik})).$ Fontos, hogy az s_H szituáció nem támogatja azt az egyszerű tényállást, hogy Gertrude Stein nagyra tartja Picasso művészetét, de azt sem, hogy Gertrude Stein nem tartja nagyra Picasso művészetét, vagyis $s_H \not\models (\text{Gertrude Stein nagyra tartja Picasso művészetét}),$ de ebből nem következik, hogy $s_H \models \neg(\text{Gertrude Stein nagyra tartja Picasso művészetét}).$ A szituációk parcialitásából következően nem áll, hogy egy adott helyzet mindig támogatja vagy egy adott egyszerű tényállás fennállását, vagy annak negációját.¹¹

A szituációk mereológialag rendezhetők, azaz megadható közöttük egy reflexív, tranzitív és antiszimmetrikus rész-egész viszony, jelöljük így: \triangleleft . Szituációk lehetnek részei egymásnak, és lehetnek kiterjesztései egymásnak. Ha egy s_2 szituáció a kiterjesztése egy s_1 szituációnak, vagyis $s_1 \triangleleft s_2$, akkor amennyiben $s_1 \models A$, úgy $s_2 \models A$, vagyis a kiterjesztés *perzisztens* a támogatott egyszerű tényállásokra nézve (ha valami úgy van egy kisebb szituációban, akkor egy nagyobbban, amely az első kiterjesztése, szintén úgy van). Bármely szituáció *maximális kiterjesztése* egy olyan szituáció, amely minden más szituációt magában foglal (minden szituációnak a maximális kiterjesztése), tehát $s_1 \triangleleft^{\max} s_2$ pontosan akkor áll fenn, ha minden s_i helyzetre igaz, hogy $s_1 \triangleleft s_i$, illetve, ezzel ekvivalens módon, ha van olyan s_j , hogy $s_2 \triangleleft s_j$, akkor $s_2 = s_j$. Egy ilyen maximálisan kiterjesztett szituáció maga a világ.¹² Amennyiben egy s szituációnak van *valódi* kiterjesztése (olyan

¹¹ A negáció tehát nem viselkedik klasszikusan a szituációelméletben.

¹² Mind a perzisztencia, mind a maximális kiterjeszethezőség kérdésében komoly viták vannak a szituációelmélet különböző válfajainak képviselői között. Amennyiben az volna célunk, hogy felépítsük a szituációk teljes elméletét, állást kellene foglalnunk az összes ilyen vitás kérdésben (teljesen, részlegesen, vagy egyáltalán nem perzisztens-e a rész-egész viszony; lényegi vonása-e a szituációknak a parcialitás, olyannyira, hogy a *maximális* szituációnak, a

kiterjesztése, amely nem azonos önmagával), akkor a kiterjesztett s tartalmazza s legalább egy komplementerszituációját, vagyis egy olyan helyzetet (vagy legalább egy olyan egyszerű tényállást), amely nem része s felépítésének.

Egy szituáció lehetséges kiterjesztései között némely kiterjesztés azon belül van, amit az adott szituáció *horizontjának* nevezhetünk.¹³ Egy szituáció horizontja azoknak a szituációknak a kollekcója, amelyekhez a kiinduló helyzetnek köze van. A horizont szükségképpen elmosódó határú, helyzetről helyzetre változó pontossággal és nehézséggel megállapítható terjedelmű szituációsokaság. Példák segítségével sokkal könnyebben megvilágítható a fogalma, mint elvont meghatározással. Annak a szituációnak, hogy Hemingway egy párizsi bárban skót whiskyt iszik, hozzátartozik a horizontjához az, hogy Gertrude Stein nagyra tartja Picasso művészetét. Tehát Hemingway említett helyzetének (s_H -nak) van olyan kiterjesztése, amelynek része Gertrude Stein említett helyzete (nevezzük s_G -nek), amely komplementerszituációja s_H -nak, és mivel Hemingway viselt dolgainak és Gertrude Stein viselt dolgainak sok közülük van egymáshoz, indokoltan mondhatjuk, hogy s_H horizontján ott van s_G . Ám az, hogy ugyanekkor Szingapúrban olcsó kék dzsekiket kezdenek árulni a piacon, nem tartozik sem Hemingway, sem Gertrude Stein pillanatnyi helyzetének horizontjához. Vagy egy még egyszerűbb eset: annak, hogy ülök és írok, a horizontjához tartozik az, hogy éppen mennyi a laptopom töltöttsége, az is, hogy van még kávé a konyhában a kávédobozban, de az nem, hogy Clint Eastwood reggel fél hatra kért ébresztést Carmel Valleyben.

A szituációk változásra képes entitások, azaz egyik helyzet átalakulhat egy másikba. Azonban egy bizonyos helyzet nem alakulhat át egy tetszőleges másik helyzetté, a fennálló reális körülmények mindig megszabják, milyen szituáció milyenné válhat. Ezeket a kényszereket az egyes szituációk által támogatott egyszerű tényállások jellege alapján közelíthetjük meg. Amikor azt írjuk, hogy $A \Rightarrow B$, úgy értjük, hogy egy A egyszerű tényállás fennállása egy helyzetben tipikusan (vagy általában, vagy *ceteris paribus*) olyan helyzet előállását eredményezi,

világnak mint szituációnak nincs értelme). Szerencsére a jelen kontextus nem követeli meg, hogy a végére járjunk mindezeknek.

¹³ Ezzel egy újabb tisztázandó kérdés áll összefüggésben, méghozzá a szituációelmélet metafizikájának egyik legmélyebb kérdése: vajon egy szituáció meglete megkívánja-e egy kognitív ágens (nem okvetlenül emberi ágens) részvételét. Barwise és Perry eredeti megközelítésében a szituációkhoz hozzátartozik, hogy értelmes lények *hangolódnak* rájuk. A ráhangolódás azt jelenti, hogy valakik vagy valamik feldolgozzák, kiaknázzák a helyzetekben lévő információt, az egyes helyzetek egymással való kapcsolódási lehetőségeit. Ha ez konstituense a szituációnak, akkor további kérdés, hogy a ráhangolódo entitásnak feltétlenül organikusnak kell-e lennie. De úgy is elgondolhatjuk a szituációkat, mint amelyek a valóság egyszerű téridő-darabkái. Mindezek az opciók eltérő metafizikát, és részben eltérő szituációfogalmat implikálnak. Ismét az a helyzet, hogy egy szisztematikusan igényű szituációelméletnek döntést kell hoznia ezekben a kérdésekben, a jelenlegi kontextusban hallgatólagosan (a példákban) úgy kezelem a szituáció fogalmát, mint amely tartalmazza ráhangolódoott ágenset. Ez egyszerűbb teszi a téma megvilágítását.

amely B egyszerű tényállást támogatja.¹⁴ Vagyis ha adott, hogy $s_1 \models A$, és $A \Rightarrow B$, akkor normál körülmények között elvárható, hogy van olyan s_2 helyzet, hogy $s_2 \models B$. Mivel a \Rightarrow nem fejez ki kivétel nélküli, azaz szükségszerű viszonyt, előfordul, hogy noha $A \Rightarrow B$, az A -t támogató helyzet mégsem torkollik B -t támogató helyzetbe, mert valamilyen egyéb körülmény elejét veszi ennek. Éppen az efféle körülményekre fogunk koncentrálni.

Most már készen állnak az eszközök a releváns lehetőség fogalmának megközelítéséhez. A releváns lehetőség szituációhoz kötött lehetőség: a kérdés az, hogy egy helyzet mikor releváns lehetősége egy másik helyzetnek. Jelölje a releváns lehetőséget \blacklozenge (megkülönböztetendő \lozenge -től mint általában vett lehetőségtől). Azt akarjuk megállapítani, hogy mikor igaz az, hogy $s \models \blacklozenge A$, vagyis hogy egy s szituáció mikor támogatja azt az egyszerű tényállást, hogy relevánsan lehetséges, hogy A . Ehhez két fogalomra van szükség, a *változáskompatibilitás* és a *relevanciafogékonyság* fogalmaira.

Változáskompatibilitás. A szituációk lehetnek egymással kompatibilisek és inkompatibilisek. Két szituáció akkor inkompatibilis egymással, ha az egyik fennállása kizárja a másik fennállását. Ha nem így van, akkor kompatibilisek. De a pusztá kompatibilitás nem elégséges a releváns lehetőséghez (az, hogy Clint Eastwood reggel fél hatra kért ébresztést Carmel Valleyben, kompatibilis azzal, hogy ülök és írok, de nem releváns lehetősége jelenlegi helyzetemnek). Ám megalkotható a kompatibilitásnak egy élesebb fogalma is, amely akkor jellemzi két helyzet viszonyát, ha az egyik változhat olyan módon, hogy a másik álljon elő. Ilyenkor mondhatjuk azt, hogy az előálló helyzet *változáskompatibilis* a kiinduló helyzettel.

Ahhoz, hogy egy kiinduló helyzettel változáskompatibilis helyzet megvalósuljon, általában ki kell használni a kiinduló helyzetben vagy annak környezetében (annak horizontján) rejlő erőforrásokat. A releváns lehetőség elemzéséhez tehát három szituáció viszonyára van szükség. Kell egy kiinduló helyzet, amelynek kijelölhetők a releváns lehetőségei. Kell a kiinduló helyzetnek egy olyan kiegészítő helyzete, amely a kiindulóhelyzet horizontján belül van, támogat olyan egyszerű tényállásokat, amelyeket a kiindulóhelyzet is, de jellemzi olyan egyszerű tényállás is, amely a kiindulóhelyzet komplementerszituációja. És kell egy célhelyzet, amely változáskompatibilis a kiinduló helyzettel. Nem kell, hogy a célhelyzet kiterjesztése legyen a kiindulóhelyzetnek, főként ha kiterjesztést szigorúan perzisztensnek gondoljuk el, hiszen a kiindulóhelyzet változása pon-

¹⁴ Sem a jelölés, sem annak itt adott interpretációja nem képezi részét a szituációelmélet ortodoxiájának, de azért nem is merőben előzmény nélküli. A szituációk egymás közötti viszonyainak (kényszereinek, ahogy gyakorta nevezik őket) témája a kezdetektől fogva a legmélyebben tárgyalt kérdések egyike. A \Rightarrow szimbólum mint egy nem-monoton kondicionális szimbóluma ismerős lehet a kondicionális logika iránt érdeklődők számára. Noha a jelen kontextusban a szimbólum nem egy tárgynyelvi konnektívumot jelenít meg, inkább egy helyzetek alkotórészei közötti viszonyt *rövidít*, a nem-monotonitás lényeges aspektusa ennek a viszonynak. Hasonló értelemben, bár eltérő filozófiai célokra használja ugyanezt a szimbólumot Koons (Koons 1993).

tosan azt jelenti, hogy vannak benne olyan egyszerű tényállások, amelyek az előálló célhelyzetet már nem fogják jellemezni. Ha csukott ablakú szobában írok, akkor ennek a helyzetnek változáskompatibilis célhelyzete az, hogy nyitott ablakú szobában írok, de a helyzetem a nyitott ablakú szobában nem lesz perzisztens kiterjesztése a helyzetemnek a csukott ablakú szobában.

Egy A egyszerű tényállást támogató u szituáció változáskompatibilis egy s helyzettel, ha valamilyen t szituáció s horizontján tartalmaz olyan egyszerű tényállást, amely s tényállásaival együtt implikálja u előállítását. Kicsit precízebben: s változáskompatibilis u -val pontosan akkor, ha van olyan A egyszerű tényállás, valamint t és u helyzet, hogy $R(stu)$ és $u \models A$, ahol R egy olyan ternáris reláció, amelynek első argumentuma a kiinduló helyzet s , második argumentuma egy olyan t helyzet s horizontján, amely tartalmaz egy olyan egyszerű tényállást, amely s tényállásaival együtt implikálja azt, hogy előálljon egy olyan harmadik helyzet, amelynek van közös egyszerű tényállása s -el, de amely tartalmaz egy olyan egyszerű tényállást, amely nem szerepel s -ben, a harmadik argumentum pedig ez a harmadik, u szituáció, amely tartalmazza (vagy támogatja) A -t. Tehát ha S -ként reprezentáljuk az s szituáció által támogatott tényállások összességét, A_u -ként az u szituáció által támogatott A tényállást, akkor azt várjuk el $R(stu)$ -tól, hogy legyen olyan t szituáció, amelynek egy B_t elemi tényállásával együtt a következő összefüggés teljesül: $(S, \wedge B_t) \rightarrow A_u$.¹⁵

A példa ezúttal is megvilágító lehet. Hemingway egy párizsi bárban skót whiskyt iszik. Ez a helyzet változáskompatibilis azzal, hogy némi szódával lazítsa fel az italát, ha a bárban van szódavíz, és Hemingway rendel szódát a whiskyjéhez. Más szóval, a kiinduló szituáció (Hemingway egy párizsi bárban skót whiskyt iszik) horizontján van egy olyan másik szituáció (a bárban rendelhető szódavíz, és Hemingway megteszi ezt), amely azt eredményezi, hogy Hemingway ugyanabban a párizsi bárban skót whiskyt igyon szódával. Ha a szóban forgó bár nem tartana szódavizet és Hemingway sem hordana magával szódát kulacsban, akkor noha általában véve lehetséges volna, hogy szódás whiskyt igyon, ez nem volna releváns lehetőség az adott szituációban.

Relevanciafogékonyág. A változáskompatibilitás szükséges, de nem elégséges feltétele a releváns lehetőségnek. Ahhoz, hogy egy A tényállást magában foglaló helyzet lehetősége releváns legyen egy s szituációban, szükség van arra is, hogy A fennállása hatással legyen azokra az összefüggésekre, amelyek s alakulását irányítják. Ennek megragadásában James Delgrande és Francis Jeffrey Pelletier analízisére támaszkodom. Delgrande és Pelletier (1998) jellemzése szerint a relevancia olyan viszony, amely egy A proposíció és egy $B \Rightarrow C$ összefüggés között áll fenn. Az összefüggést egy nem-monoton kondicionális szimbolizálja, amely

¹⁵ Az „ $(S, \wedge B_t) \rightarrow A_u$ ”-ban szereplő implikáció természete (hogy materiális, releváns, vagy milyen) természetesen a tisztázandó kérdések közé tartozik.

szigorúan gyengébb, mint a \supset , vagyis a materiális kondicionális.¹⁶ A propozíció (vagy állítás, vagy az általa kifejezett körülmény) releváns egy $B \Rightarrow C$ összefüggésre, ha ez utóbbi összefüggés fennáll, de egyben fennáll $(A \wedge B) \Rightarrow \neg C$ is. Vagyis B implikálja C -t, ám A -val együtt már C tagadását eredményezi. Normál körülmények között a madarak tudnak repülni (x madár $\Rightarrow x$ tud repülni), de ha törött a szárnyuk, akkor nem tudnak (x madár és x -nek törött a szárnya $\Rightarrow x$ nem tud repülni). A törött szárny tehát releváns a madarak repülési képessége ügyében.¹⁷

Delgrande és Pelletier elgondolása szerint tehát a relevancia metanyelvben megragadható viszony egy propozíció és egy tárgynyelvi kondicionális kifejezhető összefüggés között. Az alapgondolat megtartható akkor is, ha a \Rightarrow nem egy konnektívum szimbóluma, hanem helyzetek által támogatott egyszerű tényállások dinamikus kapcsolatának a rövidítése.¹⁸ Ha tehát úgy értjük, hogy $B \Rightarrow C$ azt fejezi ki, hogy egy B -t támogató helyzet normál körülmények között egy C -t támogató helyzethez vezet. Ekkor A tényállás releváns erre az összefüggésre nézve, amennyiben A -val együtt B immár nem eredményezi olyan szituáció fennállását, amely C -t támogatná ($A \wedge B \not\Rightarrow C$).¹⁹ A kartondoboz felbukkanása a szobában releváns a macska ténykedése számára. Ha nem lenne ott, a macska közömbösen átvonulna a szobán, ahogy szokott, de minthogy ott van, pompás alkalom a számára arra, hogy belebújjon.

A szóban forgó tanulmány végiggondol néhány intuitív posztulátumot, amelyeket aztán beemel a relevancia általános elméletébe. Ilyen posztulátum pél-

¹⁶ A materiális kondicionális, vagyis a klasszikus logika kondicionálisa monoton, abban az értelemben, hogy amennyiben egy $A \supset B$ állítás igaz, akkor igaz marad, bármennyire is erősítjük az előtagot tetszés szerinti más állítással, azaz $(A \wedge C) \supset B$ igaz lesz C bármilyen interpretációja mellett.

¹⁷ A szöveg egyik bírálója nehezményezte, hogy a jelen koncepció nem tud mit kezdeni a relevancia fogalmának gradualitásával. Igaz, sokszor beszélünk a relevanciáról fokozati értelemben: releváns a szemüveg külleme is, az ára is, de ennél relevánsabb, hogy jobban lássunk a segítségével. Ugyanakkor ahhoz, hogy összemérhessük a különböző körülményeket relevanciájuk mértéke szerint, először is relevánsnak kell lenniük valamilyen abszolút értelemben. Szerintem érdemes kezdetnek ezt tisztázni, és csak utána belevágni a fokozatok megállapítása és összemérése körüli problémák elemzésébe. Ráadásul intuíciónk nem feltétlenül megbízhatók a relevancia gradualitásának kérdésében. Nézzük a madarak példáját. Az, hogy törött a szárnya, releváns abban az ügyben, hogy a madár képes repülni, ha minden jól megy. Az is, hogy ha az adott madár történetesen pingvin. De mi a helyzet a törött szárnyú pingvinek esetében? Talán azt sugallja az intuíció, hogy a pingvinség relevánsabb, mint a törött szárny, hiszen a pingvinek amúgy sem tudnak repülni. Ám ugyanilyen erővel azt is lehet mondani, hogy a törött szárny egyáltalán nem releváns, és itt nincs fokozati kérdés.

¹⁸ Természetesen ez az alkalmazás sok mindent megváltoztat az eredeti gondolathoz képest. Például amennyiben egy kondicionális szimbólumaként értjük a \Rightarrow grafémát, $A \Rightarrow A$ szükségszerűen igaz lesz (a Delgrande és Pelletier által használt logikai rendszernek ez az egyik axiómája). A helyzetek közötti változás rövidítéseként ezt nem köthetjük ki. Vannak olyan helyzetek, amelyeknek egyszerűen meg kell változniuk.

¹⁹ Ez is eltérés az eredeti koncepciótól. Ott A relevanciájának kritériuma $B \Rightarrow C$ tekintetében az, hogy A és B konjunkciója C negációját implikálja. A jelen témára alkalmazva elég, ha annyit kötünk ki, hogy A és B konjunkciója ne implikálja C -t. A negáció, mint már utaltam rá, önálló problémát jelent a szituációelmélet formális megközelítéseiben.

dául az, hogy ha egy A tényállás releváns egy összefüggésre nézve, akkor ennek a tényállásnak az egymással logikailag ekvivalens leírásai teljesítik a fentebb összefoglalt formális viszonyt az adott összefüggés egymással logikailag ekvivalens leírásai felé (tehát a relevanciaviszony nem érzékeny a szintaktikai változatokra). Aztán az, hogy amennyiben egy A tényállás normál körülmények között B tényállás eredménye (vagyis $B \Rightarrow A$), akkor A nem lehet releváns $B \Rightarrow C$ összefüggésre – ennek egyik következménye, hogy szükségszerűen fennálló tényállások nem relevánsak semmilyen összefüggésre (lévén nem módosítanak semmin). Ugyancsak kizárt A relevanciája $B \Rightarrow C$ -re, ha A inkompatibilis B -vel. Releváns körülmények meghatározott rend szerint kombinálhatók egymással. Amennyiben A releváns $B \Rightarrow C$ -re, ugyanakkor D releváns $A \wedge B \Rightarrow C$ -re, akkor $A \wedge D$ releváns lesz $B \Rightarrow C$ -re. A kartondoboz jelenléte releváns a macska közömbös átvonulása szempontjából, az, hogy a doboz túl kicsi, releváns arra az összefüggésre nézve, hogy kartondobozzal a szobában a macska nem vonul el közömbösen, így aztán a túl kicsi kartondoboz is releváns lesz a macska viselkedésére, noha más okból, mint a megfelelő méretű doboz. Ezek a posztulátumok, *mutatis mutandis*, alkalmazhatók a relevancia szituációelméleti megközelítésében.²⁰

Egy s szituáció tehát relevanciafogékony egy A egyszerű tényállásra, ha s támogat egy olyan $B \Rightarrow C$ összefüggést, amelyre nézve A a leírtak értelmében releváns.

Mindezt összegezve: egy A egyszerű tényállás relevánsan lehetséges egy s szituációban, vagyis $s \models \blacklozenge A$, pontosan akkor, ha (i) van olyan, A -t támogató helyzet, amely változástkompatibilis s -sel; (ii) s támogat egy olyan $B \Rightarrow C$ összefüggést, amely relevanciafogékony A -ra nézve, vagyis amelyre igaz az, hogy $(A \wedge B) \Rightarrow C$.

A most vázolt lehetőségfogalomnak van duálisa: olyan releváns szükségszerűség, amely azt fejezi ki, hogy egy adott s szituációban egy bizonyos A egyszerű tényállás elkerülésére a kiinduló szituáció nem változástkompatibilis, vagyis s nem változhat úgy, hogy A ne következzen be: $\blacksquare A \equiv \neg \blacklozenge \neg A$.

A releváns lehetőség és szükségszerűség nem független az általános lehetőségtől és szükségszerűségtől, de viszonyuk nem az ekvivalencia és nem is a dualitás. Ha $\blacklozenge A$ akkor $\blacklozenge \neg A$, és akkor $\neg \blacklozenge \neg A$, de fordítva nem igaz, hiszen noha amennyiben $\neg \blacklozenge \neg A$, úgy $\blacklozenge A$, de $\blacklozenge A$ nem implikálja, hogy $\blacklozenge \neg A$ (elvégre éppen ezt az implikációhiányt fejezi ki a „releváns” megkötés). Attól hogy valami általában véve (például logikailag) lehetséges, egyáltalán nem biztos, relevánsan lehetséges (egy szituációban). Ha $\blacklozenge A$, akkor $\neg \blacklozenge \neg A$, és akkor $\neg \blacklozenge \neg A$, de abból,

²⁰ Azonban nem a Delgrande és Pelletier által támogatott összes posztulátum emelhető át a mostani kontextusba. Például a tanulmányokban P4-ként emlegetett posztulátum értelmében amennyiben egy A kondíció kimeríti az összes szóba jöhető lehetőséget (vagyis $A_1 \vee A_2 \vee \dots \vee A_n$ alakú), akkor van olyan A_k ($1 \leq k \leq n$), amely *nem* releváns tetszőleges $B \Rightarrow C$ -re. Viszont mivel $A \vee \neg A$ szükségszerű a Delgrande–Pelletier elgondolásban, és $A \vee \neg A$ így nyilván kimeríti az összes lehetőséget bármely A -ra nézve, P4-nek az a következménye, hogy ha A releváns $B \Rightarrow C$ -re, akkor $\neg A$ nem releváns ugyanarra az összefüggésre. Viszont a szituációelméleti megközelítés nem írja elő $A \vee \neg A$ igazságát, így nem kizárható, hogy A és $\neg A$ lehetősége egyaránt releváns legyen egyazon szituációban.

hogy $\neg \blacklozenge \neg A$ (vagyis hogy $\blacksquare A$), nem következik, hogy $\neg \blacklozenge \neg A$, hiszen abból, hogy $\neg A$ nem egy releváns lehetőség egy adott szituációban, nem adódik, hogy $\neg A$ egyáltalán nem lehetséges, globálisan tekintve. Tehát \blacklozenge és \square , \blacksquare és \blacklozenge nem duálisai egymásnak.

Kivéve akkor, ha a kiinduló szituáció azonos a maximális szituációval, vagyis a világgal. Ekkor, mivel a világ horizontja azonos magával a világgal (hiszen a maximális szituáció minden kiterjesztése maga a maximális szituáció), és a világ változáskompatibilis önmagával, a releváns lehetőségek és az általában vett lehetőségek köre egybeesik. Így aztán, ha elfogadjuk a szituációk maximális kiterjeszhetőségét, tudjuk kezelni az általános modalitásokat a releváns modalitások elméletén belül.

A releváns lehetőségek elmélete egyszerűen egyszerű és természetes értelmezést ad az episztemikus és a történeti lehetőségekről. Amikor a detektív azt mondja, hogy „lehet, hogy az unokaöcs volt a gyilkos”, úgy érti, hogy amennyit tud az esetről, az nem zárja ki egy olyan valós szituáció múltbeli fennállását, amelynek releváns lehetősége volt, hogy az unokaöcs elkövesse a gyilkosságot. Amikor valaki azt mondja, hogy „lehetségesek volnának beszélő szamarak”, akkor úgy érti, hogy a világ evolúciós történetének volt egy olyan pontja, amelyben releváns lehetőség volt a beszélő szamarak kifejlődése. Az ilyen állítások tehát a világ történetében előforduló reális helyzetek releváns lehetőségei alapján értékelhetők. Ám ez még mindig egyetlen világon, az aktuális világon belül dől el.

V. KONKLÚZIÓ

Ebben a tanulmányban a következő felvetéseket és állításokat fogalmaztam meg:

- különbség van a lehetőség általános és releváns fogalma között. A legtöbb filozófiai megközelítés az általános lehetőséggel foglalkozik, amely duális fogalma a szintén általános, globális szükségszerűségnek;
- a lehetőség és a szükségszerűség alaptapasztalata más: míg szükségszerűségeen valóban annak globális válfaját szoktuk érteni, a lehetőség legtermészetesebb fogalma egy lokális, adott helyzethez kötött lehetőségfajta, azaz a releváns lehetőség;
- a modalitás sztenderd filozófiai értelmezése, a kombinatorikus megközelítésen alapuló lehetséges világok modellje nem képes kielégítő elemzést biztosítani a lehetőség releváns fogalmáról, az arisztotelészi koncepció, illetve annak kortárs változatai, kiegészítésre szorulnak;
- a releváns lehetőséget szituációelméleti terminusokban lehet adekvát módon megközelíteni;
- a releváns lehetőség helyzetek közötti változáskompatibilitásként és relevanciafogékonyságként értelmezhető.

Az elmélet nincs kész. Ezek csak az alapvonalak. Teljes kidolgozásához szükség volna a megfelelő szituációelméleti keret precíz metafizikai, logikai és szemantikai felépítéséhez. A főbb tartalmi elemek és irányok azonban, remélem, világosak ennyiből is.

IRODALOM

- Arisztotelész 2024. *Metafizika*. Budapest, Atlantisz.
- Barwise, Jon 1981. Scenes and Other Situations. *The Journal of Philosophy*. 78/7. 369–397. <https://doi.org/10.2307/2026481>
- Barwise, Jon 1989. *The Situation in Logic*. Stanford, CSLI Press.
- Barwise, Jon 1993. Constraints, Channels and the Flow of Information. In Peter Aczel – David J. Israel – Yasuhiro Katagiri – Stanley Peters (szerk.) *Situation Theory and Its Applications*. Stanford, CSLI Publications. 3. kötet. 3–27. (*CSLI Lecture Notes*, 37).
- Barwise, Jon – John Perry 1983. *Situations and Attitudes*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Barwise, Jon – John Etchemendy 1987. *The Liar. An Essay in Truth and Circularity*. New York, Oxford University Press.
- Barwise, Jon – Jeremy Seligman 1997. *Information Flow. The Logic of Distributed Systems*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511895968>
- Delgrande, James P. – Francis Jeffrey Pelletier 1998. A Formal Analysis of Relevance. *Erkenntnis*. 49/2. 137–173. <https://doi.org/10.1023/A:1005363424168>
- Deutsch, Harry 1990. Real Possibility. *Nous*. 24/5. 751–755. <https://doi.org/10.2307/2215813>
- Devlin, Keith 1991. *Logic and Information*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Harman, Gilbert 1986. *Change in View*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Heras-Escribano, Manuel 2019. *The Philosophy of Affordances*. Cham, Palgrave MacMillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-98830-6>
- Hintikka, Jaakko 1983. Situations, Possible Worlds, and Attitudes. *Synthese*. 54/1. 153–162. <https://doi.org/10.1007/BF00869468>
- Huoranszki Ferenc 2023. *Túl a modern metafizikán*. Budapest, Typotex.
- Jacobs, Jonathan D. 2010. A powers theory of modality: or, how I learned to stop worrying and reject possible worlds. *Philosophical Studies*. 151/2. 227–248. <https://doi.org/10.1007/s11098-009-9427-1>
- Jubien, Michael 2007. Analyzing Modality. In Dean W Zimmerman (szerk.) *Oxford Studies in Metaphysics*. Oxford, Oxford University Press. 3. kötet. 99–139. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199218394.003.0004>
- Knuuttila, Simo 1982. Modal Logic. In Norman Kretzmann – Antony Kenny – Jan Pinborg – Eleonore Stump (szerk.) *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press. 342–357. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521226059.020>
- Koons, Robert C. 1993. Nonmonotonic Projection, Causation, and Induction. In Peter Aczel – David J. Israel – Yasuhiro Katagiri – Stanley Peters (szerk.) *Situation Theory and Its Applications*. Stanford, CSLI Publications. 3. kötet. 149–170. (*CSLI Lecture Notes*, 37).
- Kratzer, Angelika 1989. An Investigation of the Lumps of Thought. *Linguistics and Philosophy*. 12. 607–653. <https://doi.org/10.1007/BF00627775>
- Kripke, Saul 1963. Semantical Considerations on Modal Logic. *Acta Philosophica Fennica*. 16. 83–94.
- Kripke, Saul 2007. *Megnevezés és szükségszerűség*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1986. Metafizikai értekezés. In *Gottfried Wilhelm Leibniz válogatott filozófiai írásai*. Budapest, Európa Könyvkiadó.

- Lewis, David 1973. *Counterfactuals*. Cambridge, Harvard University Press.
- Lewis, David 1986. *On the Plurality of Worlds*. Oxford, Basil Blackwell.
- Mares, Edwin 2004. *Relevant Logic. A Philosophical Interpretation*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511520006>
- Michaels, Claire F. 2003. Affordances. Four Points of Debate *Ecological Psychology*. 15/2. 135–148. https://doi.org/10.1207/S15326969ECO1502_3
- Nachtomy, Ohad 2017. Modal Adventures between Leibniz and Kant. In Mark Sinclair (szerk.) *The Actual and the Possible. Modality and Metaphysics in Modern Philosophy*. Oxford, Clarendon Press. 64–93. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198786436.003.0004>
- Nozick, Robert 1983. *Philosophical Explanations*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Perry, John 1993. *The Problem of Essential Indexicals and Other Essays*. New York, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195049992.001.0001>
- Pickup, Martin 2016. A Situationist Solution to the Ship of Theseus Puzzle. *Erkenntnis*. 81/5. 973–992. <https://doi.org/10.1007/s10670-015-9777-3>
- Restall, Greg 1996. Information Flow and Relevant Logics. In Jerry Seligman and Dag Westerståhl (szerk.) *Logic, Language and Computation*. Stanford, CSLI Publications. 1. kötet. 463–478. (*CSLI Lecture Notes*, 58).
- Rosen, Gideon 1990. Modal Fictionalism. *Mind*. 99. évf. 395. sz. 327–354. <https://doi.org/10.1093/mind/XCIX.395.327>
- Russell, Jeffrey Sanford 2015. Worlds and the Objective World. *Philosophy and Phenomenological Research*. 90/2. 389–422. <https://doi.org/10.1111/phpr.12052>
- Scarantino, Andrea 2003. Affordances Explained *Philosophy of Science*. 70/5. 949–961. <https://doi.org/10.1086/377380>
- Stalnaker, Robert 1984. *Inquiry*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Stalnaker, Robert 1986. Possible Worlds and Situations. *Journal of Philosophical Logic*. 15/1. 109–123. <https://doi.org/10.1007/BF00250551>
- Stalnaker, Robert 2004. Lehetséges világok. In Farkas Katalin – Huoranszki Ferenc (szerk.) *Modern metafizikai tanulmányok*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 99–109.
- Turvey, Michael T. 1992. Affordances and Prospective Control. An Outline of the Ontology. *Ecological Psychology*. 4/3. 173–187. https://doi.org/10.1207/s15326969eco0403_3
- Vetter, Barbara 2013. ‘Can’ Without Possible Worlds. Semantics for Anti-Humeans. *Philosophers’ Imprint*. 13/16. 1–27.
- Vetter, Barbara 2015. *Potentiality. From Dispositions to Modality*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198714316.001.0001>
- Vetter, Barbara 2020. Perceiving Potentiality. A Metaphysics for Affordances. *Topoi*. 39/5. 1177–1191. <https://doi.org/10.1007/s11245-018-9618-5>
- Williamson, Timothy 2007. *The Philosophy of Philosophy*. Oxford, Blackwell Publishing. <https://doi.org/10.1002/9780470696675>
- Williamson, Timothy 2010. Modal Logic within Counterfactual Logic. In Bob Hale – Aviv Hoffmann (szerk.) *Modality. Metaphysics, Logic, and Epistemology*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199565818.003.0005>
- Zalta, Edward N. 1993. Twenty-Five Basic Theorems in Situation and World Theory. *Journal of Philosophical Logic*. 22. 385–428. <https://doi.org/10.1007/BF01052533>

Mi a fizikai és az empirikus lehetőség viszonya?*

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18675>

I. BEVEZETÉS

John Norton (2022) erős kritikát fogalmaz meg a filozófiai irodalom modalitás fogalmaival szemben: amellet érvel, hogy a metafizikai, episztemikus, fizikai, nomikus és fogalmi lehetőség és szükségszerűség példái vagy visszavezethetőek az általa bevezetett logikai és empirikus lehetőség és szükségszerűség valamelyikére, vagy pedig minden alapot nélkülöznek, és nem lehet rájuk felelősen támaszkodni.

Ez a tanulmány Norton logikai és empirikus lehetőség fogalmainak viszonyát vizsgálja meg a fizikai lehetőség szakirodalomban bevett fogalmához. A tanulmány kicsengése pozitív: a fizikai lehetőség szakirodalomban bevett fogalma számos olyan konstraintuitív következtetéshez vezet amelyet, fő tézisem szerint, a Norton empirikus lehetőség fogalmát általánosító feltételes induktív lehetőség fogalma képes lehet feloldani.

Ahhoz azonban, hogy a pozitív következtetésekhez eljussunk, első lépésként tisztáznunk kell a szakirodalomban bevett, illetve Norton által használt modalitásfogalmak viszonyait. Norton ugyan világosan definiálja, hogy mit ért logikai, empirikus, hipotetikus, és kontrafaktuális lehetőség alatt, de azt nem határozza meg, mit ért fizikai (illetve nomikus) lehetőség alatt: tanulmányában e helyett a fizikai (illetve nomikus) lehetőség fogalmáról állításokat fogalmaz meg a korábban általa bevezetett empirikus (illetve hipotetikus és kontrafaktuális) lehetőségek fogalmainak segítségével. Mivel Norton tanulmányának fő célja, hogy a filozófiai irodalom modalitásfogalmait vegye górcső alá, ezért az a nyilvánvaló látszat keletkezik, hogy Norton fizikai és nomikus lehetőséggel kapcsolatos állításait a fizikai és nomikus lehetőség szakirodalomban bevett fogalmaival szemben fogalmazza meg. A tanulmány első felében azt mutatom be, hogy ez nem

* Szeretném megköszönni a 2023. októberében rendezett *Modalitások* című konferencia résztvevőit, valamint Gömöri Márton, Hofer-Szabó Gábor, és három anonim bíráló hasznos megjegyzéseit. A tanulmány az OTKA K-134275 támogatásával készült.

állhatja meg a helyét. Norton azt állítja, hogy a fizikai lehetőség empirikus lehetőség, ez az állítás azonban a fizikai lehetőség szakirodalomban bevett fogalmára nem tartható. Tanulmányomban amellet is érvelek, hogy a fizikai lehetőség bevett fogalma nem eshet egybe Norton hipotetikus és kontrafaktuális lehetőség fogalmával sem.

Állításaim egyszerű illusztrációja a következő. Egy teljesen üres világ a fizikai elméletek túlnyomó többsége szerint fizikailag lehetséges, hiszen a világ teljes ürességét kifejező állítás logikai ellentmondás nélkül összeegyeztethető az elméletek törvényeivel, ám nem lehet empirikusan, hipotetikusan vagy kontrafaktuálisan lehetséges, hiszen bármilyen állítás, amely a materiális indukció elmélete szerint pozitívan induktívan támogatott, igényli materiális tények fennállását, és ezen materiális tények fennállásából logikailag következik, hogy a világ nem lehet teljesen üres. Az állítás, miszerint a világ teljesen üres, tehát egyszerű példát ad olyan fizikai lehetőségre (a fizikai lehetőség bevett értelmében), amely sem empirikus, sem hipotetikus, sem kontrafaktuális lehetőség nem lehet (Norton értelmében).

A helyzetet tovább bonyolítja, hogy Norton logikai lehetőség fogalma sem esik egybe a szakirodalomban bevett logikai lehetőség fogalommal. A tanulmányban amellet is érvelek, hogy a terminológiai különbség egyik következménye, hogy a fizikai lehetőség bevett fogalma valójában speciális esete Norton logikai lehetőségének. Ez az eredmény is jelzi, hogy éles különbség van a fizikai lehetőség bevett fogalma és bármilyen olyan lehetőségfogalom között, amely Norton materiális indukció elméletére épül.

Tanulmányom fő pozitív tézise szerint a fizikai és az empirikus lehetőség közötti különbség valójában kifejezetten előnyös Norton modalitásfogalmainak javára. Norton elméletét továbbgondolva ugyanis arra jutok, hogy hipotetikus és kontrafaktuális lehetőséget általánosító feltételes induktív lehetőség fogalma fel tud oldani számos olyan konstraintív következtetést, amelyre a fizikafilozófia irodalma (többek között Norton saját maga) a fizikai lehetőség bevett fogalmára támaszkodva jutott el. Példáim között szerepelnek az okság sérülése a klasszikus mechanikában, a gödeli időutazás az általános relativitáselméletben, és a másképpen cselekvés radikális szabadsága a kvantummechanikában.

A tanulmány második fejezetében áttekintem a fizikai lehetőség szakirodalomban megjelenő megfogalmazásait. A harmadik fejezetben bemutatok három konstraintív következtetést, amelyre a fizikai lehetőség bevett fogalma segítségével jutunk. A negyedik fejezetben bemutatom Norton materiális indukció elméletét, valamint logikai és empirikus lehetőség és szükségyszerűség fogalmait. Az ötödik fejezetben megmutatom, hogy a szakirodalomban bevett fizikai lehetőség nem az empirikus lehetőség, hanem a nortoni logikai lehetőség egy esete. A hatodik fejezetben az empirikus lehetőséget összevetem a harmadik fejezet három konstraintív következtetésével. A hetedik fejezetben bevezetem Norton hipotetikus és kontrafaktuális lehetőségének általánosítását, a feltételes

induktív lehetőséget, megvizsgálom a feltételes induktív lehetőség és a nomikus lehetőség közötti viszonyt, és bevezetem és elemzem a feltételes induktív lehetőség fokozatait. A nyolcadik fejezet a feltételes induktív lehetőség tükrében tárgyalja ismét a három kontraintuitív következtetést. A kilencedik fejezet összegez.

II. A FIZIKAI LEHETŐSÉG BEVETT FOGALMA

A fizikai lehetőség szakirodalomban bevett fogalma a természeti törvények által megengedett lehetőségek gondolatát ragadja meg. A fogalmat különböző filozófusok különféleképpen pontosítják: (1) egyes szerzők lehetséges világok, mások események vagy helyzetek fennállásának fizikai lehetőségét definiálják; (2) egyes szerzők modális, mások nem-modális logikai keretben fogalmazzák; (3) egyes szerzők az aktuális világhoz, mások elméletekhez relativizálják a fogalmat. A tudományfilozófiai irodalomban mindazonáltal általánosan elfogadottnak tekinthető a következő, lehetséges világok fizikai lehetőségét megadó, elméletekhez relativizált, modális logikai keretben megadott megfogalmazás:

(p) Egy lehetséges világ pontosan akkor *fizikailag lehetséges* T elmélet szerint, ha ellentmondás nélkül összegeyztethető T fizikai törvényeivel.

A különböző megfogalmazások viszonyairól a következő észrevételeket tehetjük:¹

- (1) A lehetséges világok fizikai lehetőségét definiáló (p) megfogalmazás segítségével pontosítható, mit értünk események vagy helyzetek fennállásának fizikai lehetőségén: események vagy helyzetek pontosan akkor fizikailag lehetségesek T elmélet szerint, ha a fennállásukat megfogalmazó S állítás igaz legalább egy, a T elmélet szerint fizikailag lehetséges világban. A tanulmányban erre a $\diamond_{p_T} S$ jelölést fogom használni. A fizikai szükségszerűség a fizikai lehetőség duális fogalma: az S állítás pontosan akkor *fizikailag szükségszerű* T elmélet szerint – a tanulmányban használt jelöléssel: $\Box_{p_T} S$ –, ha S tagadása fizikailag nem lehetséges T szerint: $\Box_{p_T} S = \neg \diamond_{p_T} \neg S$.
- (2) A modális logikai keretben megragadott (p) megfogalmazás helyett egyes szerzők nem-modális logikai keretben fogalmazzák. Chisholm (1967. 412) például akkor nevez egy helyzetet fizikailag lehetségesnek, ha a helyzet fennállását kifejező S állítás és a természeti törvényeket kifejező állítások

¹ A különböző megfogalmazások áttekintéséhez és a különböző megfogalmazások különböző filozófiai következményeihez ennél részletesebben lásd Gyenis 2013a; 2013b; 2020.

nem vezetnek logikai ellentmondáshoz. Egy helyes és teljes – például a klasszikus elsőrendű – logikában Chisholm nem-modális megfogalmazása speciális esete a modális (p) megfogalmazásnak, ti. ahol a fizikai lehetséges világok a természeti törvények modelljei. (Ezért a későbbiekben, ahol nem veszélyeztetni az érthetőséget, a nem-modális megfogalmazás esetén is használom a $\Diamond_T S$ jelölést mint annak rövidítését, hogy S állítás ellentmondás nélkül összeegyeztethető T fizikai törvényeivel.)

- (3) Ha az elméletekhez relativizált (p) megfogalmazásban szereplő T elmélet fizikai törvényei megegyeznek az aktuális világ természeti törvényeivel, (p) visszaadja a metafizikai irodalomban előforduló, aktuális világhoz relativizált fizikai lehetőség fogalmát is, ami szerint egy lehetséges világ pontosan akkor fizikailag lehetséges, ha ellentmondás nélkül összeegyeztethető az aktuális világ természeti törvényeivel. A (p) megfogalmazás azonban általánosabb. Az aktuális világ törvényeit nem ismerjük, az elméletekhez relativizált megfogalmazás azonban lehetővé teszi, hogy világos módon tárgyaljuk a kérdést: ha a fizika egy vizsgált elmélete igaz lenne, mik lennének a fizikai lehetőségek? Egy elmélet ebben az értelemben vett fizikai lehetőségeinek vizsgálata gyakran vezet az elmélet jobb megértéséhez is. A fizika filozófiájának irodalma ezért az elméletekhez relativizált megfogalmazásra támaszkodik a fizikai lehetőségek vizsgálatakor.

Összegezve: (p) tekinthető a fizikai lehetőség egyik legáltalánosabb megfogalmazásának a szakirodalomban.²

Mielőtt rátérnék a fizikai lehetőség konstraintuitív példáinak tárgyalására, röviden megemlítem a fizikai lehetőséggel rokon fogalmat, a *nomikus* (vagy: *nomologikus*) lehetőséget. A nomikus lehetőséget egyes szerzők a fizikai lehetőség szinonimájaként, mások azon általánosításaként kezelik, amely nem követeli meg, hogy a törvények *fizikai* törvények legyenek. Az általánosítás teret ad annak a kérdésnek is, hogy a speciális tudományok valamely elméletével – például a modern szervetlen kémiával – milyen lehetőségek egyeztethetők ellentmondás nélkül össze. Ezen általánosításon túlmenően a két fogalom használata az általam ismert irodalomban lényegében megegyezik.

A fizikai és/vagy nomikus lehetőségen túl a modalitás filozófiai irodalma számos lehetőség és szükségszerűség fogalmat is megkülönböztet: a fogalmat, a metafizikait, az episztemikust, a praktikust, a morálisat, a jogit stb. Ezen fogalmak többségének ismertetését itt mellőzöm, tárgyalásukhoz lásd pl. Kment (2021).

² A fent tárgyalt különbségeken túl a fizikai lehetőségnek van olyan megfogalmazása is, amely a fizikailag lehetséges világoktól az aktuális világ természeti törvényeivel való ellentmondás nélküli összeegyeztethetősége helyett azt követelik meg, hogy pontosan ugyanazon természeti törvényekkel rendelkezzenek, mint az aktuális világ. Gyenis (2013a; 2013b; 2020) érvel amellett, hogy ezen megfogalmazások teret adnak az alábbi első két probléma kezelésének, a gondolatmenet bemutatását azonban itt mellőzzük.

III. A FIZIKAI LEHETŐSÉG KONTRAINUITÍV PÉLDÁI

A fizikai lehetőség elméletekhez relativizált (p) megfogalmazása azonban gyakran vezet kontraintuitív következtetésekhez. Vegyük a következő három példát:

1. Kiváltó ok nélkül bekövetkező, indeterminisztikus események fizikailag lehetségesek a klasszikus newtoni pontmechanika szerint.
2. A gödéli időutazás fizikailag lehetséges az általános relativitáselmélet szerint.
3. A másképpen cselekvés radikális szabadsága fizikailag lehetséges a kvantummechanika szerint.

Az első példa azért lehet meglepő, mert a fizikus folklór szerint a klasszikus newtoni pontmechanika a determinizmus mintapéldája; azonban mind a felületi kényszereket kielégítő ponttömegek mechanikája (Norton 2003a), mind pedig a ponttömegek newtoni gravitációelmélete (Xia 1992) ad példát olyan fizikai helyzetre, ahol a kezdeti feltételek nem határoznak meg egyértelmű megoldást, és így a determinizmus sérül. Norton példájában egy speciális alakú dóm tetejére helyezett pontszerű golyóra felírt Newton-egyenletnek egynél több megoldása van: a golyó egy tetszőleges, a dóm formája és golyó kezdeti helyzete és sebessége által nem meghatározott időpontban kezd el gurulni. Norton a determinizmus ezen sérülésével támasztja alá azt a további következtetését, hogy a szokásos oksági fogalmaink is sérülhetnek a klasszikus newtoni mechanika szerint, hiszen spontán módon megindulhat olyan mozgás, amelynek nincsen kiváltó oka.

A második példa szerint az általános relativitáselmélet törvénye, az Einstein-egyenlet összeegyeztethető olyan lehetséges világokkal, amelyben egyes megfigyelők időutazást hajtanak végre (adott idő elteltével visszaérkeznek saját korábbi téridőpontjukba). Az Einstein-egyenlet első olyan megoldása, amelyben vannak ilyen időutazást lehetővé tévő zárt időszerű görbék, Kurt Gödelhez fűződik. Gödel (1949) megoldása egy statikus, nem táguló világegyetemet ír le, amelyben egy nyomás nélküli, tökéletes folyadékként viselkedő, folyamatos körforgást végző anyag mindenhol egyenletesen van elosztva. Ugyan az aktuális világunkat a rendelkezésünkre álló tények alapján nyilvánvalóan nem írja le helyesen Gödel térideje, Gödel ezen megoldás alapján érvelt azon további filozófiai következtetés mellett is, hogy az idő maga nem valós.

A harmadik példa részletesebb magyarázatot igényel. A kvantummechanika indeterminisztikus interpretációi szerint rendszeresen fordul elő olyan helyzet, amelyben több, nem elhanyagolható valószínűségű lehetőség is bekövetkezhet. Például egy részecske a felezési ideje alatt $1/2$ eséllyel elbomlik, és $1/2$ eséllyel nem bomlik el. Ha azt gondoljuk, hogy bizonyos helyzetekben a cselekedeteinket is befolyásolhatják az ilyen, nem elhanyagolható valószínűséggel bekö-

vetkező kvantummechanikai események, akkor ezekben a helyzetekben a libertáriánus szabad akarat legfontosabb feltétele, vagyis a másképpen cselekvés lehetősége, adott. Az a tény, hogy a kvantummechanika ebben az értelemben összeegyeztethető a cselekvés szabadságával, széles körben ismert.

A kvantummechanikai helyzet azonban még ennél is radikálisabb. Tegyük fel, hogy rápillantok a partneremre (egy adott pillanatban megfigyelem a testét alkotó részecskék helyzetét), és azt látom, hogy békésen alszik mellettem az ágyban. A megfigyelt állapot és a szobára vonatkozó releváns fizikai tényezők által megadott Schrödinger-egyenlet együttesen egyértelműen meghatározzák, hogy két másodperc elteltével mi lesz partnerem új kvantumállapota. Ez a kvantumállapot például eredményezheti azt, hogy ha ismét partneremre pillantok, akkor annak a valószínűsége, hogy azt találom, hogy továbbra is békésen alszik, több tizedesjegy pontossággal közelebb van az 1-hez, mint ahány atom van a világegyetemben. Azonban a kvantummechanikai időfejlődés következménye, hogy az újabb rápillantás nyomán egyetlen (bizonyos kényszerfeltételeket kielégítő) megfigyelési eredménynek a valószínűsége sem lesz pontosan nulla. Tehát annak is van egy fantasztikusan kicsi valószínűsége, hogy a partnerem két másodperc múlva hahotázva nevet, annak is, hogy a széken ugrál, annak is, hogy az íróasztal felett levitálva hadonászik és így tovább. Ez viszont azt jelenti, hogy mindezen cselekedetek bekövetkezése logikai ellentmondás nélkül összeegyeztethető mind a kvantummechanika törvényével (a Schrödinger-egyenlettel), mind pedig a kiinduló állapottal. Tehát a kvantummechanika szerint (p) értelemben fizikailag lehetséges a másképpen cselekvés ebben az értelemben értett radikális szabadsága, annak ellenére, hogy a fent elképzelt helyzetben az alvás folytatásától különböző bármely más cselekedet kvantummechanikai esélye olyan kicsi, hogy ilyen események egyetlen egyszer sem következnek be a világegyetem egész története során. Az adott helyzet induktívan ugyan csak egyetlen lehetséges cselekedetet rögzít, a fizikai lehetőség (p) fogalma alapján azonban ebben a helyzetben is több cselekedet is fizikailag lehetséges a kvantummechanika szerint. (A gondolatmenet általánosítható a nulla valószínűségű kvantummechanikai eseményekre is: egy nulla valószínűségű kimenetel még mindig lehet fizikailag lehetséges, holott pozitív induktív támogatással nem rendelkezik.)

A fenti és hasonló kontrainuitív következtetésekre gyakori válasz, hogy kérdéses idealizációkon nyugszanak (lásd pl. Malament 2008). Azonban ez a válasz egyrészt sántít, mert a kérdéses idealizációkhoz releváns módon hasonló idealizációkat az adott elméletek rutinszerűen és sikeresen alkalmaznak (Norton 2008). Másrészt a válasz a dialektikai helyzet félreértésén nyugszik. A fizikai lehetőség elméletekhez relativizált (p) megfogalmazásának kérdése ugyanis az, hogy milyen lehetőségek adódnak, ha az adott elmélet igaz lenne. Amikor az idealizációk problematikus voltát feszegetjük, akkor lényegében ezt az előfeltevést tagadjuk, ti. azt állítjuk, hogy az adott elmélet nem igaz, csak legfeljebb

közelsítőleg igaz. Az előfeltevés tagadása azonban nem vonja kétségbe a feltételes állítás igazságát.³

Természetesen magával a dialektikai helyzettel is lehetünk elégedetlenek, de sajnos úgy tűnik, nehezen lehet az elméletekhez relativizált fizikai lehetőségnél jobb közelsítő elemzést adni a fizikai lehetőségnek. Jelenleg ugyanis nincsen olyan általánosan elfogadott, univerzális elmélete a fizikának, amely egységesen képes lenne magyarázni azokat a jelenségeket, amelyeket a legjobb fizikai elméleteink külön-külön képesek magyarázni (a hűrelmélet nem tekinthető általánosan elfogadott fizikai elméletnek, csak ígéretes kutatási programnak). Szigorú logikai értelemben véve az általános relativitáselmélet és a részecskefizika standard modellje egymásnak ellentmond, és így a két elmélettel egyszerre ellentmondás nélkül összeegyeztethető lehetőségek halmaza üres. Mivel egy olyan fizikai lehetőségfogalom, amely szerint nincsen fizikailag lehetséges világ, nem kecséget túl sok haszonnal, úgy tűnik, nem tudunk jobbat tenni, mint hogy a fizikai lehetőség különböző fizikai elméletekhez relativizált megfogalmazásának eredményeit hasonlítjuk össze.

IV. NORTON: LOGIKAI ÉS EMPIRIKUS LEHETŐSÉG

Norton (2022) erős kritikát fogalmaz meg a modalitás filozófiai irodalmával szemben. Álláspontja szerint összesen két védhető lehetőség- és szükségszerűségfogalom létezik: a logikai és az empirikus. Norton szerint a modalitás minden más esete vagy visszavezethető ezen két modalitásfogalom valamelyikére, vagy pedig minden alapot nélkülöz, és nem lehet rá felelős módon támaszkodni.

Norton a logikai lehetőség- és szükségszerűségfogalmakat az irodalomban bevett használattól eltérően érti, és ez könnyen félreértésre adhat okot. Az irodalomban bevett logikai lehetőségfogalom a modális logikákban jelenik meg: a modális logikákban egy állítás akkor logikailag lehetséges, ha legalább egy lehetséges világban igaz. A nem-modális logikákban a logikai lehetőség fogalma nem egyértelműen rögzített, ám ezekben egy állítást vagy akkor szokás logikailag lehetségesnek nevezni, ha tagadása nem tautológia, vagy akkor, ha tagadása nem logikai igazság, vagy pedig akkor, ha az adott logika axiómái és levezetési szabályai mellett az állítás nem vezet ellentmondáshoz.

Norton ez utóbbi, nem-modális logikákban használt fogalom tágabb, állítások egy E halmazához relativizált változatát érti logikai lehetőség alatt. Norton egy S állítást akkor nevez további E állítások egy halmazához képest *logikailag*

³ Ugyan feltehetően nincsen ma olyan fizikus, aki ne azt gondolná, hogy a klasszikus newtoni pontmechanika csak közelsítőleg igaz, azonban a pontmechanika segítségével egyszerűen bemutatható kezdeti érték indeterminizmus a modern fizikai elméleteket pontosan ugyanúgy jellemzi, lásd Earman 1986; 2009.

lehetségesnek, ha S és E állításai logikai ellentmondás nélkül összeegyeztethetők (a tanulmányban az értelemszerű $\diamond^1_E S$ jelölést fogom használni $E, S \not\vdash \perp$ fennállására). A nem-modális logikákban szokásosan használt logikai lehetőségfogalom tehát Norton logikai lehetőségfogalmának az a speciális esete, amikor E halmaz üres. Norton egy S állítást akkor nevez további E állítások egy halmazához képest *logikailag szükségszerűnek*, ha S ezen utóbbi E állításhalmazból deduktívan következik (a tanulmányban az értelemszerű $\Box^1_E S$ jelölést fogom használni $E \vdash S$ fennállására). Mivel $E \vdash \neg S$ pontosan akkor, ha $E, S \vdash \perp$, világos, hogy a logikai lehetőség és logikai szükségszerűség között fennáll a szokásos dualitás: $\Box^1_E \neg S = \neg \diamond^1_E S$.

Nem ismerek más filozófust, aki Nortonhoz hasonlóan használja a logikai lehetőség és szükségszerűség fogalmait. A *logikai* lehetőség tipikus megkülönböztető jegye az szokott lenni, hogy *kizárólag* egy adott logika axiómaival való összeegyeztethetőséget követeli meg, és *nem* követel meg további, nem-logikai axiómákkal vagy állításokkal való összeegyeztethetőséget. Norton számára azonban a logikai és nem-logikai axiómák közötti különbségtétel csak másodlagos (végül is egyfajta új logikához jutunk, ha E állításhalmazt is felvesszük a logikai axiómák közé). Norton számára a kulcskérdés az, hogy egy olyan lehetőségfogalommal dolgozunk-e, amely pusztán a logikai ellentmondás elkerülését követeli meg, vagy egy olyan lehetőségfogalommal, amely a logikai ellentmondás elkerülésének követelményétől eltérő módon határozza meg a lehetőségek körét. Norton empirikus lehetőségfogalma ez utóbbira ad példát.

Norton empirikus lehetőség- és szükségszerűségfogalmait a következő tömör meghatározás ragadja meg: egy S állítás akkor *empirikusan lehetséges*, ha az aktuális bizonyítékok A összessége pozitívan induktívan támogatja, és akkor *empirikusan szükségszerű*, ha az aktuális bizonyítékok A összessége induktívan kényszeríti. (A tanulmányban az értelemszerű $\diamond^e_A S$ illetve $\Box^e_A S$ jelöléseket fogom rövidítésként használni.)

Az empirikus lehetőség és szükségszerűség tömör meghatározásának legfontosabb eleme az induktív támogatás fogalma. Norton itt az indukció materiális elméletére támaszkodik, amelyet az elmúlt évek során számos könyvben és cikkben dolgozott ki (lásd Norton 2003b; 2021; 2024). Az indukció materiális elméletének részletes bemutatására itt nincsen mód, ám az alap gondolatot jól illusztrálja a következő példa (Norton 2003b. 649). Tekintsük az enumeratív indukció két esetét:

(P1) A bizmut néhány mintájának olvadáspontja 271 C.

(C1) Tehát a bizmut minden mintájának olvadáspontja 271 C.

(P2) A viasz néhány mintájának olvadáspontja 91 C.

(C2) Tehát a viasz minden mintájának olvadáspontja 91 C.

A két fenti enumeratív indukciónak következtetésnek ugyanaz a formális szerkezete, azonban, míg $(P1) \rightarrow (C1)$ erős, addig $(P2) \rightarrow (C2)$ gyenge induktív következtetés. Mi lehet ennek a különbségnek az oka? Norton szerint az indukciónak következtetések ereje közötti különbség oka az, hogy míg az első indukciót alátámaszt egy olyan, ún. materiális tény, amelyhez más, korábbi sikeres indukció következtetéseként jutottunk el (ti. az a tény, hogy a kémiai elemek mintái általában rögzített olvadásponttal rendelkeznek), addig ilyen, a második indukciót alátámasztó materiális tény nincsen (hiszen az viaszhoz hasonló amorf anyagok általában nem rendelkeznek rögzített olvadásponttal).

Norton álláspontja szerint a bizmut és a viasz példája által illusztrált helyzet teljesen általános: egy indukció erőssége mindig valamilyen, az indukció tényleges tartalmához kötődő materiális tényre vezethető vissza, nem pedig az induktív tények vagy következtetés formális tulajdonságaira. Ugyan Norton szerint az induktív következtetések erősségének fokozatai vannak, elhibázottnak tartja például ezt a fokozatosságát reprodukálni képes bayesianizmus arra tett kísérletét, hogy általános formális elméletét adja az induktív következtetéseknek. Norton amellet érvel, hogy ilyen általános formális elmélet nem létezik.

Természetes módon vetődik fel a kérdés, hogyan jutunk el egy indukció alátámasztásához szükséges materiális tényekhez (például ahhoz a materiális tényhez, hogy „a kémiai elemek mintái általában rögzített olvadásponttal rendelkeznek”). Norton szerint ezek a materiális tények gyakran maguk is korábbi induktív következtetések eredményei, amelyeket még korábban megállapított materiális tények támasztanak alá. Ez ugyan regresszióhoz vezet, ám Norton szerint a regresszió nem ellentmondásos; az indukciókon visszafelé lépkedve valójában a tudomány történetét tárjuk fel.

Norton érvei és szándékai szerint a materiális indukció a következő tulajdonságokkal rendelkezik:

1. *Relációs*: a premisszák és a konklúzió közötti induktív kapcsolat csak további materiális tények (általánosan: további aktuális bizonyítékok) viszonyában értelmezhető.
2. *Fokozati*: a premisszák és a konklúzió közötti induktív kapcsolat különböző erősségekkel rendelkezhet.
3. *Nem episztemikus*: az indukció a premisszák, konklúziók, és aktuális bizonyítékok között fennálló objektív viszony, amelynek fennállása független ágensek hiteitől, gondolataitól, és a számukra hozzáférhető bizonyítékoktól.
4. *Nyelvfüggetlen*: bár Norton az indukciót állítások közötti viszonyként jellemzi, számos ponton hangsúlyozza, hogy az indukció maga nem függ lényegi módon a nyelvtől, amelyen az indukció szempontjából lényeges kontingens tények megfogalmazásra kerülnek.

Tekintve, hogy az induktív támogatás kulcseleme az empirikus lehetőség és szükségszerűség fogalmainak, ezek öröklik a materiális indukció tulajdonságait. Norton (2022) így amellet érvel, hogy az empirikus lehetőség és szükségszerűség maguk is relációs, fokozati, nem episztemikus, és nyelvfüggetlen fogalmak. Az empirikus lehetőség például nem tévesztendő össze az ún. episztemikus lehetőséggel, mert nem az ágensek tudatlanságán keresztül van meghatározva. Az empirikus és episztemikus lehetőség különbsége abból is látszik, hogy amennyiben az aktuális bizonyítékok A összessége üres (vagy nagyon szegényes), akkor semmilyen S állítás nem empirikusan lehetséges, mert A nem képes pozitív induktív támogatást adni semmilyen állításnak, ellenben egy üres A ismerete mellett egy ágens számára minden S állítás episztemikusan lehetséges lesz, hiszen ebben az esetben semmilyen állításról nem tudja az ágens, hogy nem áll fenn (ugyanott 146–147).

Az empirikus lehetőség által megkövetelt pozitív induktív támogatás és az empirikus szükségszerűség által megkövetelt induktív kényszerítés erősségei között nincsen közvetlen viszony. Ennek közvetlen következménye, hogy az empirikus lehetőség és szükségszerűség között sérül a dualitás: $\Box_A S \neq \neg \Diamond_A \neg S$. Norton részletesen érvel amellet, hogy az empirikus lehetőség és szükségszerűség közötti dualitás fennállására valóban csak speciális körülmények között számíthatunk. A dualitás általános sérülésének viszont közvetlen következménye, hogy a lehetséges világ szemantika nem alkalmazható az empirikus lehetőség és szükségszerűség viszonylatában. Norton szerint tehát a lehetséges világ szemantikát, általában, fel kell adnunk.

Norton empirikus lehetőség- és szükségszerűségfogalmának egy további fontos tulajdonságát kell hangsúlyozni: a *bizonyítékok aktualitását*. A fogalmak empirikus gyökerét hangsúlyozandó Norton megköveteli, hogy a bizonyítékok A összessége aktuális legyen, vagyis A csak olyan bizonyítékokat tartalmazzon, amelyek tényleges tapasztalaton nyugszanak. Norton a bizonyítékok aktualitásának feltételét használja arra, hogy kizárja az elképzelt világok elképzelt tudósainak elképzelt tapasztalataira alapozott empirikus lehetőség fogalmat: tényleges tapasztalataink forrása az aktuális világunk, és nem a metafizikus képzelőereje. (A VI. fejezetben visszatérünk Norton hipotetikus és kontrafaktuális lehetőségfogalmaihoz, amelyek bizonyos mértékig lazítanak a bizonyítékok aktualitásának feltevésén.)

Norton fogalmazása több helyen arra utal, hogy az empirikus lehetőség és szükségszerűség definíciójában megjelenő bizonyítékok A összessége *minden* aktuális bizonyítékot tartalmaz, azonban cikkében ezt a feltevést nem mondja ki egyértelműen. Nyilvánvaló, hogy az idő előrehaladtával a bizonyítékok összessége változik, és más volt például Newton idejében, mint manapság. Nortonnak az a szándéka azonban világos, hogy a bizonyítékok A összességének kellően gazdagnak kell lennie ahhoz, hogy lehetővé tegye a materiális indukció elméletének alkalmazását. Tekintve, hogy a materiális indukció elmélete szerint egy

induktív általánosítást materiális tényeknek kell alátámasztania, amelyek szintén korábbi indukciók és korábbi materiális tények következményei, világos, hogy ha A tartalmaz bármilyen induktív általánosítást, akkor tartalmaznia kell ezen általánosításokat alátámasztó korábbi materiális tényeket, az azokat megelőzően alátámasztó indukciókat stb. is. Kevés olyan plauzibilis jelölt van tehát A szerepére, mint egy adott kor bizonyítékainak tényleges összessége.

Norton empirikus lehetőségfogalma tehát két, egymástól független tengely mentén határozódik meg. Az első tengely a logikai vs. induktív, és arra a kérdésre szorítkozik, hogy egy S állításnak mi a viszonya további állítások E halmazához: ha E logikai ellentmondás nélkül összeegyeztethető S -el, akkor (Norton terminológiájában) S logikailag lehetséges E -hez viszonyítva, míg ha E induktívan pozitívan támogatja S -t, akkor S induktívan lehetséges E alapján. A második tengely azt határozza meg, hogy E állításhalmaznak milyen viszonya van az aktuális bizonyítékaink A összességéhez. Norton akkor mondja, hogy S empirikusan lehetséges, ha, egyrészt, E induktívan pozitívan támogatja S -t, másrészt, ha E megegyezik az aktuális bizonyítékaink A összességével. Mint később látni fogjuk, Norton hipotetikus és kontrafaktuális lehetőségfogalmai továbbra is induktívak, ám a második tengely mentén gyengítik azt a feltételt, miszerint E -nek meg kell egyeznie az aktuális bizonyítékaink A összességével. (Természetesen a logikai lehetőség esetén is ugyanúgy fel lehet tenni a kérdést, hogy az állítások E halmazának mi a viszonya az aktuális bizonyítékaink A összességéhez; ez a kérdés azonban független attól, hogy S logikai ellentmondás nélkül összeegyeztethető-e E -vel, vagyis, hogy Norton definíciója értelmében S logikailag lehetséges-e E -hez viszonyítva.)

A logikai és empirikus lehetőség és szükségszerűség fogalmaival felvértezve Norton (2022) elsődleges célja annak megmutatása, hogy minden más modális fogalom csak annyiban tartható, amennyiben visszavezethető a logikai és empirikus változatok valamelyikére. Norton kritikájának fő célpontjai az episztemikus és a metafizikai lehetőség és szükségszerűség, és bár érvelése izgalmas és szórakoztató, itt nem rekonstruálom. Az én fő kérdésem Norton logikai és empirikus lehetőség fogalmának viszonya a fizikai lehetőség szakirodalomban bevett (p) fogalmához.

V. FIZIKAI LEHETŐSÉG: EMPIRIKUS VAGY LOGIKAI?

Norton a következő állítást teszi a fizikai lehetőség fogalmával kapcsolatban:

A fizikai lehetőségek olyan hétköznapi lehetőségeket jelentenek, amelyeket a tudomány mindennapos működése révén tanulunk meg. Ezek empirikus lehetőségek. (Norton 2022. 145.)

Norton tehát azt állítja, hogy a fizikai lehetőségek empirikus lehetőségek. A fejezetben azt a kérdést vizsgálom meg, hogy ez az állítás tartható-e, amennyiben fizikai lehetőség alatt a második fejezetben bemutatott, szakirodalomban bevett (p) fogalmat értjük.

A fizikai lehetőségek empirikus lehetőségként való azonosítása számos nyilvánvaló problémát vet fel. Ahogy korábban bemutattam, Norton empirikus lehetőség- és szükségszerűségfogalmai között általában sérül a dualitás: $\Box^e_A \mathcal{S} \neq \neg \Diamond^e_A \neg \mathcal{S}$. Ugyanakkor a fizikai lehetőség és szükségszerűség fogalmai között fennáll a dualitás: $\Box^{p_T} \mathcal{S} = \neg \Diamond^{p_T} \neg \mathcal{S}$! Ezzel összefüggésben, míg az empirikus lehetőség és szükségszerűség viszonylatában általánosan nem alkalmazható a lehetséges világok szemantikája, a fizikai lehetőség és szükségszerűség (p) megfogalmazása egyenesen a lehetséges világok szemantikájával van megadva.

A dualitás sérülésének problémájára talán rá lehet fogni, hogy a fizikai lehetőség olyan speciális esete az empirikus lehetőségnek, ahol a dualitás fennáll; ez a feltevés önmagában nem lenne ellentmondásban Norton elemzésével. Nem világos azonban – és Norton elemzése ezt a kérdést nem érinti –, hogy mi magyarázza, hogy a fizikai lehetőség ilyen értelemben speciális esete kellene, hogy legyen az empirikus lehetőségnek.

Haladjunk tovább. Norton állítása szerint a fizikai lehetőségek empirikus lehetőségek, vagyis, ha egy \mathcal{S} állításra $\Diamond^{p_T} \mathcal{S}$, akkor $\Diamond^e_A \mathcal{S}$, ahol A az aktuális bizonyítékok összessége. Mi lehet azonban ebben a képletben az a T elmélet, amely szerint \mathcal{S} fizikailag lehetséges? Norton semmilyen jelzést nem adja annak, hogy *melyik* elmélet törvényeivel kellene megkövetelnünk az ellentmondás nélküli összeegyeztethetőséget ahhoz, hogy empirikus lehetőségekhez juthassunk. A nyilvánvaló opciók azonban nem tűnnek nagyon vonzóknak.

Feltételezhetnénk, hogy a keresett T elmélet lehet bármelyik induktívan támogatott fizikai elmélet. Attól függően, hogy a támogatásnak milyen fokozatát követeljük meg, változatos képet kaphatunk arról, hogy mi számít empirikusan lehetségesnek. A második fejezet három példájára visszatérve: ha a klasszikus pontmechanika kellően támogatott, a szerint kiváltó ok nélkül bekövetkező, indeterminisztikus események empirikusan lehetségesek lennének; ha az általános relativitáselmélet kellően támogatott, a szerint az időutazás empirikusan lehetséges lenne; ha a kvantummechanika kellően támogatott, a szerint a más-képpen cselekvés radikális szabadsága empirikusan lehetséges lenne. Ebben az esetben tehát az empirikus lehetőség ugyanazon kontraintuitív következtetéseket támogatná, mint az elméletekhez relativizált fizikai lehetőség.

A fő probléma azzal, hogy bármelyik induktívan támogatott fizikai elméletet választhassuk T szerepére, az a már említett tény, hogy még a jelenleg legjobban támogatott fizikai elméleteink is ellentmondanak egymásnak. Vannak olyan helyzetek (például, hogy kvantumviselkedést mutató részecskék hogyan viselkednek erős gravitációs térben), amelyekkel kapcsolatban az általános relativitáselmélet és a részecskefizika egymásnak ellentmondó állításokat tesznek

(ezzel Norton maga is egyetért, lásd ugyanott 148. 21. lábjegyzet). Feltevésünk nyomán tehát arra jutnánk, hogy bizonyos helyzetek egyszerre empirikusan lehetségesek és nem empirikusan lehetségesek, vagyis az empirikus lehetőség fogalma önellentmondásos lenne.

Értelemszerűen ugyanezen, az előző bekezdésben tárgyalt ellentmondás merülne fel akkor is, ha a keresett T elméletnek a jelenleg induktívan támogatott fizikai elméletek együttesét vennénk.

Amennyiben T elméleten egy olyan jövőbeli elfogadott fizikai elméletet értünk, ami sikeresen, ellentmondás nélkül össze tudja egyeztetni a jelenleg induktívan támogatott fizikai elméleteket, a probléma gyökere más: ennek a jövőbeli elméletnek a tartalma jelenleg ismeretlen, és semmilyen garancia nincsen arra, hogy a jövőbeli elmélet tényleg olyan állításokat tartson lehetségesnek, amelyeket a jelenleg aktuális bizonyítékaink A összessége alapján akár csak meg is tudunk fogalmazni. Tegyük fel például, hogy ezen ellentmondásmentes egyesített jövőbeli fizikai elmélet szerint a világunk fundamentális létezői 93 dimenziós rugók, és az elmélet olyan jellegű állításokat fogalmaz meg, mint például $S =$ „93 dimenziós rugók így és így vannak elrendezve”. A jelenleg aktuális bizonyítékaink A összessége egyetlen szót sem ejt 93 dimenziós rugók létezéséről, ezért nyilvánvaló, hogy S állításhoz A nem adhat pozitív induktív támogatást, vagyis S nem empirikusan lehetséges (tehát $\diamond_{P_T} S$, de nem $\diamond_{\Lambda} S$). Arra, hogy a jövőbeli, jelenleg még ismeretlen fizikánk olyan létezőket posztuláljon, amiket a jelenleg aktuális bizonyítékaink összessége alapján még csak nem is sejtünk előre, a jól ismert pesszimista metaindukció alapján kifejezetten számítanunk kell.⁴

Értelemszerűen ugyanezen, az előző bekezdésben tárgyalt probléma merülne fel akkor is, ha T elméletnek azt az elméletet vennénk, amelynek törvényei megegyeznek az aktuális világ fizikai törvényeivel. Az aktuális világ tényleges fizikai törvényei számunkra ugyanis jelenleg szintén ismeretlenek.

Nem sikerült tehát olyan T fizikai elméletet találni, amely választásával meggyőző lenne az az állítás, ami szerint az ezen elmélet szerinti fizikai lehetőségek empirikus lehetőségek. Egy egyszerű példa segítségével szeretném illusztrálni, miért nem érdemes arra számítanunk, hogy ez sikerüljön. Minden Newtont követő olyan fizikai elmélet, amelyet valaha fundamentálisnak tartottak, dinamikai fizikai törvényét differenciálegyenletek formájában fogalmazta meg. Ezeknek a differenciálegyenleteknek pedig van olyan megoldása, amelynek természetes értelmezése egy olyan világ, amelyik minden anyagtól mentes, „üres”. Átfogalmazva, ezen elméletek dinamikai törvényei alapján az az S állítás, ami szerint „a világ üres”, fizikailag lehetséges helyzetet fejez ki. Azonban az üres világ nyilvánvalóan nem lehet empirikusan lehetséges, hiszen az aktuális bizonyítékok összessége számos olyan tényleges tapasztalatot tartalmaz, amelynek fennállása

⁴ A fenti gondolatmenet hasonlít az ún. Hempel-dilemmára. Gyenis (2022) érvel amellett, hogy a dilemma feloldható.

nem egyeztethető össze a világ ürességével. Tehát, „a világ üres” állítás fizikailag lehetséges minden valaha alapvetőnek gondolt fizikai elmélet dinamikai törvényei alapján, azonban nem empirikusan lehetséges. Ezért nem lehet minden fizikai lehetőség empirikus lehetőség.⁵ (A példához a hetedik fejezet még visszatér.)

Az üres világ fizikai lehetősége a fizikai lehetőség szakirodalomban bevett fogalmának egy olyan tulajdonságára mutat rá, amit a *bizonyítékok szétválasztása problémájának* nevezek. A fizikai lehetőség bevett fogalma a *törvények* által megengedett lehetőségek gondolatát ragadja meg: az alapgondolat annak szétválasztása, hogy mi tekinthető a fizikailag lehetséges világokban esszenciálisnak (ti. a törvények), és mi tekinthető kontingensnek (az anyag ilyen-olyan eloszlása, általánosan, a kezdeti feltételek és a határfeltételek). Ahhoz, hogy egy valamilyen *T* elmélet szerinti fizikai lehetőség egybe tudjon esni bizonyítékok egy halmaza szerinti empirikus lehetőséggel, arra lenne szükség, hogy az empirikus lehetőség alapjául szolgáló bizonyítékhalmoz csak a törvények induktív alátámasztásához szükséges bizonyítékokat tartalmazza, és mellőzze az aktuális világunkra vonatkozó, kontingens tényekre vonatkozó bizonyítékokat. Azonban nyilvánvaló, hogy az aktuális bizonyítékaink összességéből nem lehet egyszerűen leválasztani azokat a bizonyítékokat, amelyek kizárólag a törvények induktív alátámasztásához vezetnek. Minden fizikai elmélet induktív alátámasztása azon múlik, hogy bizonyos konkrét helyzetekben bizonyos konkrét kísérleteket végzünk el vagy konkrét megfigyeléseket teszünk.⁶ Azonban mindezen konkrét kísérletek és megfigyelések nemcsak az aktuális világunk törvényeivel, de annak kontingens szerkezetével kapcsolatban is tartalmaznak információt. Ebből azonban következik, hogy számos olyan, pusztán törvények által megengedett fizikai lehetőség létezik, amely nem egyeztethető ellentmondás nélkül össze aktuális bizonyítékaink *összességével*, és így nem is lehet empirikus lehetőség.⁷

⁵ Vannak filozófusok, akik szerint nemcsak a dinamikai törvények lehetnek fundamentális fizikai törvények, hanem bizonyos kezdeti vagy határfeltételekre vonatkozó általánosítások is, mint például az ún. múlt hipotézis, amely szerint az univerzum egy alacsony entrópiával rendelkező állapottal vette kezdetét. Bár a múlt hipotézis fizikai törvényként értelmezése kizárja az üres világ fizikai lehetőségét, a múlt hipotézis nyilvánvalóan így is számos olyan fizikailag lehetséges világgal összeegyeztethető, amellyel az aktuális bizonyítékaink összessége nem.

⁶ Az aktuális világunkban elvégzett kísérleteket leíró feltételek ugyan kontingensnek tekinthetőek, de az a materiális indukció jellegéből következik, hogy minden olyan világban, ahol a materiális indukció alátámaszt egy törvényszerűséget, ott lesznek olyan fennálló kontingens tények, amelyekre ez a materiális indukció épül.

⁷ Egy további probléma Norton materiális indukcióelméletével függ össze. Legyen most *T* az a maximális fizikai elmélet, amely szerinti fizikai lehetőségek implikálják az empirikus lehetőségeket. Ha ez a *T* egyben olyan fizikai elmélet, amely szerint az implikáció kölcsönös (ha minden *S* állításra $\diamond^P_T S$ akkor és csak akkor, ha $\diamond^C_A S$), akkor *T* egyúttal megadná az indukció formális elméletét (ti. a fizikai elméletek formális formát öltenek, és a *T* fizikai törvényeivel való ellentmondás nélküli összeegyeztethetőség is egy formális követelmény). Ez azonban ellentmondana Norton azon fő állításának, hogy az indukciónak nem létezik formális

Összegezve, egyáltalán nem világos, hogyan lehetne igaz Norton állítása, amely szerint a fizikai lehetőségek empirikus lehetőségek, amennyiben fizikai lehetőség alatt a szakirodalomban bevett fogalmat értjük. Norton tehát feltehetően nem a szakirodalom, hanem a saját fizikai lehetőségfogalmával kapcsolatban szándékozott állításokat megfogalmazni, de mivel sehol nem definiálja, hogy ő mit ért fizikai lehetőség alatt, ezért nem világos, pontosan miben különbözik ez a saját fogalom az empirikus lehetőségtől.

Bár a fizikai lehetőség fogalmával kapcsolatban Norton meglehetősen szűkszavú, cikkének egy későbbi fejezetében kitér a hipotetikus és a kontrafaktuális lehetőség, valamint a nomikus lehetőség viszonyának elemzésére. Erre a VI. fejezetben térek vissza.

Ha tehát a szakirodalomban bevett fizikai lehetőségek nem empirikus lehetőségek, akkor hova lehet őket beilleszteni Norton modalitástérképén?

Ezen a ponton érdemes észrevenni, hogy ha az E állításhalmaz megegyezik a természet T törvényeivel, akkor a Norton szerint az E állításhalmazhoz képest *logikailag* lehetséges állítások megegyeznek Chisholm második fejezetben tárgyalt *fizikailag* lehetséges állításaival, vagyis (nem-modális értelemben) $\diamond^1_E S \leftrightarrow \diamond^p_T S$. Világos tehát, hogy a fizikai lehetőség nem-modális keretekben Chisholm által adott megfogalmazása valójában egy speciális esete Norton nem-modális keretekben adott logikai lehetőségfogalmának.

Norton és Chisholm fogalmai közötti párhuzamot tovább is vihetjük a modális logika területére. Ahogyan láttuk, Chisholm nem-modális keretekben megfogalmazott fizikai lehetősége speciális esete a modális keretekben megfogalmazott (p) fizikai lehetőségnek. Norton nem-modális logikai lehetőségfogalma ugyanilyen módon természetesen általánosítható egy modális logikai lehetőségfogalomra: eszerint egy S állítás további E állítások halmazához képest akkor *logikailag lehetséges*, ha S igaz legalább egy, az E állításokkal ellentmondás nélkül összeegyeztethető lehetséges világban. Ezzel az általánosítással a fizikai lehetőség (p) megfogalmazása speciális esetévé válik Norton (modalizált) logikai lehetőségfogalmának: amennyiben az E állításhalmaz megegyezik egy T elmélet fizikai törvényeivel, úgy ismét (immár modális értelemben): $\diamond^1_E S \leftrightarrow \diamond^p_T S$.

Összegezve, a fizikai lehetőség szakirodalomban bevett fogalma valójában egy speciális esete Norton modalizált logikai lehetőségfogalmának. Ez egyben magyarázza azt is, hogy miért áll fenn a fizikai lehetőség és szükségszerűség kö-

elmélete. Ha ellenben van olyan empirikus lehetőség, amely ezen maximális T elmélet szerint nem fizikai lehetőség (ha van olyan S , hogy $\diamond^e_A S$ de nem $\diamond^p_T S$), akkor két következtetési lehetőség adódik. Vagy arra a következtetésre kell jutnunk, hogy az ilyen empirikus lehetőség mindössze episztemikus, ez azonban ellentmondana Norton azon állításának, ami szerint az empirikus lehetőség nem episztemikus lehetőség. Vagy pedig arra a következtetésre kellene jutnunk, hogy Norton elmélete magában hordozza a fizikalizmus egyfajta tagadását, hiszen olyan nem episztemikus lehetőség fennállását állítja, amely még a maximális fizikai elmélet szerint sem fizikai lehetőség.

zötti dualitás, hiszen a dualitás a logikai lehetőség és szükségszerűség között is fennáll. Mivel Norton szerint a logikai lehetőség különbözik az empirikus lehetőségtől, egyszersmind végső érvet is kapunk arra, hogy miért nem lehet a szakirodalomban bevett fizikai lehetőség empirikus lehetőség: ti. a szakirodalomban bevett fizikai lehetőség valójában a nortoni értelemben vett logikai lehetőség egy fajtája.

VI. EMPIRIKUS LEHETŐSÉG ÉS A FIZIKAI LEHETŐSÉG KONTRAJNTUITÍV PÉLDÁI

Norton empirikus lehetősége és a szakirodalomban bevett fizikai lehetőség különbségének illusztrálásához térjünk vissza a klasszikus pontmechanika, az általános relativitáselmélet, és a kvantummechanika harmadik fejezetben bevezetett példáihoz. A példák tárgyalása során az empirikus lehetőség fogalmában megjelenő aktuális bizonyítékok összessége alatt a jelen összes aktuális bizonyítékát értem.

1. A klasszikus fizika példáján:

(a) Az állítás, ami szerint a Humán Tudományok Kutatóháza mozgáskorlátozott feljárójára helyezett kőgolyó a lejtő irányában kezd gurulni, a klasszikus pontmechanika szerint fizikailag lehetséges, hiszen logikailag összeegyeztethető Newton törvényével.

Ugyanezen állítás empirikusan is lehetséges, hiszen aktuális bizonyítékaink összessége az állítást pozitívan induktívan támogatja. A klasszikus pontmechanika alkalmazhatóságára vonatkozó tudásunk szerint ez egy jellemzően olyan helyzet, ahol az elmélet helyes előrejelzéseket ad, és az elmélet előrejelzése pontosan az, hogy a kőgolyó a lejtő irányában kezd el gurulni.

(b) Norton dómja vagy Xia ponttömegei által illusztrált indeterminizmus a klasszikus pontmechanika szerint fizikailag lehetséges, hiszen Norton illetve Xia modelljei megoldásai Newton törvényének.

Norton dómja vagy Xia ponttömegei által illusztrált indeterminizmus azonban empirikusan nem lehetséges. Mind Norton, mind Xia modelljeinek indeterminizmusra vonatkozó következtetése olyan idealizációkon múlik (Norton esetében: ponttömegeket tetszőleges nagyságú erővel tudunk egy felületen tartani, lásd Malament 2008; Xia esetében: a ponttömegek kiterjedés nélküliek, és nincs határsebesség), amelyekben nem lehet anélkül lazítani, hogy a modellek indeterminizmusra való következtetését el ne veszítsük. Ebben az értelemben az idealizációk a következtetésre nézve tehát esszenciálisak. Ezen idealizációk egyszersmind olyanok is, amelyekről az aktuális bizonyítékok kényszerítő erővel mondják, hogy mellettük a klasszikus pontmechanika elveszti érvényességét: nincsenek tetszőleges nagyságú felületi erők, nincsenek valódi ponttöme-

gek, ellenben van határsebesség. Az a tény, hogy a klasszikus pontmechanika érvényességi tartománya nem terjed ki ezen idealizációkra (amennyiben ezen idealizációk a kérdéses klasszikus pontmechanikai következtetésekre nézve esszenciálisak), más elfogadott fizikai elméletek (szilárdtest fizika, kvantummechanika, relativitáselmélet) erős induktív következtetései.

2. Az általános relativitáselmélet példáján:

(a) Az állítás, ami szerint a múlt héten repülővel megtett körutazás után hajszálnyival nőtt az én és a testvéreim biológiai életkora közötti különbség, fizikailag lehetséges, hiszen logikailag összeegyeztethető az általános relativitáselmélet Einstein-egyenletével.

Ugyanezen állítás empirikusan is lehetséges, hiszen az aktuális bizonyítékok összessége ezt pozitívan induktívan támogatja (ahogyan ezt atomórák segítségével Hafele és Keating 1971-ben igazolta is). Az általános relativitáselmélet alkalmazhatóságára vonatkozó tudásunk szerint ez egy jellemzően olyan helyzet, ahol az általános relativitáselmélet helyes előrejelzéseket ad, és az elmélet előrejelzése pontosan az, hogy az utazás nyomán a biológiai életkorunkban be fog állni egy hajszálnyis különbség.

(b) A Gödel-téridő zárt görbéi mentén történő időutazás fizikailag lehetséges, hiszen a Gödel-téridő egy olyan megoldása az Einstein-egyenleteknek, amelyben vannak zárt időszerű görbék.

A Gödel-téridő zárt görbéi mentén történő időutazás azonban empirikusan nem lehetséges, hiszen az aktuális bizonyítékok összességének kényszerítő erejű következtetése, hogy a Gödel-téridő nem reprezentálja helyesen a mi aktuális világegyetemünket.

3. A kvantummechanika példáján:

(a) Az állítás, ami szerint az ágyban békésen nyugvó partnerem két másodperccel később továbbra is alszik, a kvantummechanika szerint (már amennyiben lehet a kvantummechanikát egy ekkora tömegre vonatkoztatni) fizikailag lehetséges. Nincsen logikai ellentmondásban a Schrödinger-egyenlettel, hogy egy olyan kvantumállapotot megmérve, amely két másodperccel korábban egy alvó személyt instanciált, ismét olyan kvantumállapotot kapunk, amely egy alvó személyt instanciál.

Ugyanezen állítás empirikusan is lehetséges, ahogyan azt a mindennapi tapasztalatok közvetlenül is megerősítik.

(b) Az állítás, ami szerint az ágyban békésen nyugvó partnerem két másodperccel később az íróasztal felett levitálva hadonászik, a kvantummechanika szerint fizikailag lehetséges. Nincsen logikai ellentmondásban a Schrödinger-egyenlettel, hogy alvó partnerem két másodperc elteltével olyan kvantumállapotba kerüljön, amely szerint van egy fantasztikusan kicsi a valószínűsége an-

nak, hogy egy újabb mérés nyomán azt találom, hogy a partnerem az íróasztal felett levitálva hadonászik.

Ugyanezen állítás azonban empirikusan szükségszerűen hamis. A feltételezés szerint az említett valószínűség olyan fantasztikusan kicsi, hogy az aktuális bizonyítékok induktív módon ezt a következtetést kényszerítik ki.⁸

A fenti példák megerősítik az előző fejezet fő következtetését: a szakirodalom bevett fizikai lehetőségei gyakran nem esnek egybe az empirikus lehetőségekkel. A különbségek pedig, úgy tűnik, három olyan területen mutatkoznak, ahol a fizikai lehetőség bevett fogalma, legalábbis az egyszerű fizikus szemszögéből ítélve, kontraintuitív következtetésekhez vezet.

A klasszikus fizika példája azt illusztrálja, hogy míg a fizikai lehetőség elméletekhez relativizált megfogalmazása nehezen tud mit kezdeni azzal a problémával, hogy különböző elfogadott fizikai elméletek szigorú logikai értelemben egymásnak ellentmondó fizikai lehetőségeket állítanak, az empirikus lehetőség fogalma bizonyos esetekben képes lehet az ellentmondást feloldani. Az aktuális bizonyítékok összessége ugyanis tartalmazza a fizikai elméletek érvényességi tartományára vonatkozó állításokat is, és így, ha a szigorú logikai értelemben felmerülő ellentmondásnak az eredete az, hogy helyzetek olyan modelljeit vizsgáljuk, amelyek kívül esnek egyes fizikai elméletek érvényességi tartományán, akkor az ilyen modelleken alapuló következtetéseknek az aktuális bizonyítékok összességén nyugvó indukció megálljt parancsolhat.

Az általános relativitáselmélet példája azt illusztrálja, hogy míg a fizikai lehetőségelméletek relativizált megfogalmazása pusztán a törvényekkel való ellentmondás nélküli összeegyeztethetőséget vizsgálja, addig az empirikus lehetőségek nemcsak a törvényekre vonatkozó vagy az általuk nyújtott bizonyítékokon, hanem más, nem-nomikus, azonban tényleges tapasztalaton nyugvó bizonyítékokon is múlnak. Empirista szemszögéből nem teljesen világos, hogy milyen alapon tulajdoníthatunk különleges, magasabb rendű státuszt egy induktívan erősen alátámasztott törvénynek egy induktívan erősen alátámasztott nem-nomikus ténnyel szemben (lásd az idézetet a következő fejezetben). Ha a törvényeknek nem tulajdonítunk különleges státuszt, akkor az empirikus lehetőség (vagy legalábbis a fizikai törvények mellett egyes nem-nomikus tényeket kifejező állításokhoz is viszonyított, nortoni értelemben vett logikai lehetőség) adekvátabb elemzési keretet nyújt a fizikai lehetőség bevett fogalmánál.

Végül a kvantummechanika példája azt illusztrálja, hogy a fizikai lehetőség fogalmával szemben az empirikus lehetőség fogalma helyesen képes megragad-

⁸ Tekintettel arra, hogy Norton elemzése szerint a dualitás sérülhet, abból, hogy az állítás empirikusan szükségszerűen hamis, még nem következi, hogy ne lehetne empirikusan lehetséges. Az empirikus lehetőséghez azonban *pozitív* induktív támogatásra lenne szükség. Ha a valószínűség nulla vagy kellően kicsi, akkor értelmezésem szerint a kvantummechanika kontextusában ilyen pozitív induktív támogatás nem adódik.

ni azt a jelenséget, hogy a fizikában a lehetőségekre vonatkozó állítások gyakran magukban foglalják az alternatívák valószínűségére vonatkozó elméleti következtetéseket is. Ha egy elméletből következik, hogy egy alternatíva valószínűsége elhanyagolhatóan kicsi vagy nulla, azt gyakran fogalmazzuk úgy meg, hogy az alternatíva az elmélet *szerint* nem *lehetséges*. Bár ez a nyelvi gyakorlat jogosan bírálható, mint a kicsi vagy nulla valószínűség és a lehetetlenség egyszerű összekeverése, azonban összhangban van azzal, hogy az empirikus lehetőség pozitív induktív támogatást igényel.

VII. A FELTÉTELES INDUKTÍV LEHETŐSÉG TÍPUSAI ÉS FOKOZATAI

Az eddigiekben arra jutottunk, hogy Norton állításával ellentétben a fizikai lehetőség szakirodalomban bevett fogalma nem eshet egybe Norton empirikus lehetőségfogalmával. A következő két fejezetben arra szeretnénk rámutatni, hogy Norton elméletének továbbgondolása természetesen módon elvezet a fizikai lehetőség bevett fogalmából következő kontraintuitív példák megkérdőjelezéséhez.

Norton nomikus lehetőséget elemző fejezete szintén meglehetősen tömör, megengedve, hogy nagyobb részét saját fordításban idézzük:

Először is nem tulajdonítok a tudományos törvényeknek más kontingens tényekhez képest minőségileg különböző státuszt. A törvények nem valamilyen, a szokásos kontingens igazságokon túlmutató, magasabb rendű igazságok. A törvények csupán széles körű kontingens igazságok. Az ismert törvények között nincs olyan, amely egyetemes alkalmazással bírna. A törvények így nem is adhatnak nekünk olyan lehetőség- és szükségszerűségfogalmat, amely különbözik a szokásos kontingens igazságok által nyújtottól. Mindössze nagyobb hatókörrel rendelkeznek.

[...]

Közelebbről vizsgálva, a tudományos elméletek modális aspektusa teljes mértékben megragadható induktív fogalmak segítségével. [...] Egy tudományos elmélet egyszerűen lehetőségi és szükségszerűségi állításoknak olyan nagy gyűjteménye, amelyeket az elméletek gyakran elegánsan, tömör kijelentésekben foglalnak össze. Alkalmazási területükön belül olyan állításokat tesznek, mint például „ha ez történik, akkor az lehet, hogy bekövetkezik, vagy amaz szükségszerűen bekövetkezik, vagy ez a másik szükségszerűen nem következhet be.” Az ilyen formájú állítások induktív kijelentések. Átfoglalmazhatók úgy is, hogy „ha ez történik, akkor van némi bizonyíték arra; és meggyőző bizonyíték van arra a másakra stb.” Vagyis a tudományos elméletek kijelentések olyan nagy gyűjteményei, amelyek az empirikus vagy logikai lehetőség határain belül mozognak. Mivel a legtöbb „ez” nem az aktuális bizonyítékokat írja le, ezek az állítások szinte mind (a 4. fejezet értelmében) hipotetikus vagy kontrafaktuális lehetőségeket állítanak. Nincs bennük semmi eredendő modális. (Norton 2022. 148.)

Az idézetben említett hipotetikus és kontrafaktuális lehetőségekhez az empirikus lehetőség fogalmából jutunk, ha lazítunk a bizonyítékok aktualitásának feltételén.

Ha lazítunk a bizonyítékok aktualitásának feltételén, az elmélet teret hagy a hipotetikus és kontrafaktuális lehetőségeknek. A *kontrafaktuális lehetőség* olyan lehetőségként van definiálva, amelyet bizonyítékok egy olyan összessége támogat inductív módon, amely ellentmondásban van a tapasztalat által nyújtott bizonyítékokkal. A *hipotetikus lehetőség* olyan lehetőségként van definiálva, amelyet bizonyítékok egy olyan összessége támogat inductív módon, amelyet ugyan nem teljesen a tapasztalatból nyerünk, de azzal logikailag összeegyeztethető. (Ugyanott 137.)

A későbbi elemzés megkönnyítése érdekében Norton kontrafaktuális és hipotetikus lehetőségfogalmát a következő módon rekonstruálom. A korábbiakkal összhangban jelölje továbbra is a nagy latin A betű a tényleges tapasztalatokból nyert (a bizonyítékok aktualitásának feltételét kielégítő) aktuális bizonyítékok összességét. Norton definíciója szerint egy állítás akkor hipotetikusan lehetséges, ha azt bizonyítékok egy olyan összessége támogatja inductív módon, amely nem „teljesen” a tapasztalatból származik. Válasszuk tehát egy S állítást inductíven alátámasztó bizonyítékok összességét két részre: az egyik fele kényszerítő erővel következik az aktuális bizonyítékok összességéből (A -ból) – ezt a részt jelölje A^- , másik fele nem következik kényszerítő erővel az A -ból – ezt a részt pedig jelölje H . Tehát a feltevés szerint $A \cup H$ a bizonyítékok olyan összessége, amely pozitív inductív támogatást ad az S állításnak, $\square^c_A A^-$, és $\neg \square^c_A H$. Ezen feltevések mellett Norton definíciója szerint S akkor *hipotetikusan lehetséges*, ha H ellentmondás nélkül összeegyeztethető A -val (tehát akkor, ha H az A szerint Norton értelmében logikailag lehetséges: $\diamond^1_A H$). Norton definíciója szerint S pedig akkor *kontrafaktuálisan lehetséges*, ha H ellentmondásban van A -val (tehát akkor, ha H az A szerint Norton értelmében logikailag nem lehetséges: $\neg \diamond^1_A H$).

A rekonstrukció alapján egyszerűen látható, hogy Norton empirikus, hipotetikus, és kontrafaktuális lehetőségfogalmai valójában aletesei egy olyan indukción alapuló lehetőségfogalomnak, amit feltételes inductív lehetőségnek nevezhetünk. Egy S állítás A , A^- , és H mellett akkor *feltételesen inductívan lehetséges* (jelöléssel: $\diamond^c_{A, A^-, H} S$), ha $A \cup H$ pozitívan inductívan támogatja S -t, ahol A^- bizonyítékok egy olyan, nem üres része, amely teljesen az aktuális tapasztalatból származik ($\square^c_A A^-$), H pedig vagy üres, vagy pedig nem származik az aktuális tapasztalatból ($\neg \square^c_A H$). Ezen definíció mellett egy feltételesen inductívan lehetséges S akkor empirikusan lehetséges, ha H üres és $A^- = A$, akkor részlegesen empirikusan lehetséges, ha H üres és $A^- \neq A$, akkor hipotetikusan lehetséges, ha H nem üres és $\diamond^1_A H$, és akkor kontrafaktuális lehetséges, ha H nem üres és $\neg \diamond^1_A H$.

Két megjegyzést kell tennem a feltételes induktív lehetőség fogalmával kapcsolatban. Először is, a definícióval összhangban hangsúlyozni szeretnék egy további, Norton által is kiemelt kitételt:

A logikai szükségszerűség az empirikus szükségszerűség határesetje. [...] Az induktív támogatás nélküli logikai összeférhetőség azonban nem határesetje az empirikus lehetőségnek. (Ugyanott 135.)

Először, minden \mathcal{S} állításra triviális, hogy \mathcal{S} logikailag következik $A \cup \mathcal{S}$ -ből; tekintve, hogy Norton szerint a logikai szükségszerűség határesetje az empirikus szükségszerűségnek, tehát $A \cup \mathcal{S}$ induktívan kényszeríti \mathcal{S} -t, és így $A \cup \mathcal{S}$ induktívan pozitívan támogatja \mathcal{S} -t. Vagyis ha feltesszük, hogy \mathcal{S} , akkor \mathcal{S} kontrafaktuálisan lehetséges ($\diamond_{A \cup \mathcal{S}}^c \mathcal{S}$). Ez azonban egy nyilvánvalóan triviális és érdektelen értelme a kontrafaktuális lehetőségfogalomnak. Ugyanez a helyzet, ha \mathcal{S} helyett valamilyen más, olyan H állítást teszünk fel, amelyre \mathcal{S} deduktívan következik $A \cup H$ -ből: ekkor \mathcal{S} ismét kontrafaktuálisan lehetséges lesz, de csak abban a triviális értelemben, hogy ha \mathcal{S} -t lényegileg felteszem (hiszen felteszek olyan premisszákat, amelyből \mathcal{S} deduktívan következik), akkor a feltevés mellett \mathcal{S} természetesen kontrafaktuálisan lehetséges. Ennek a triviális esetnek szintén semmilyen lényegi kapcsolata nincsen az indukció materiális elméletével. Ezért az alábbiakban a feltételes induktív lehetőség nem-triviális eseteivel foglalkozom.

Másodszor, tekintettel arra, hogy a feltételes induktív lehetőség az empirikus lehetőség általánosítása, az az eset, amikor egy állítás pusztán logikailag összeegyeztethető bizonyítékok egy összességével anélkül, hogy a bizonyítékok összessége az állítást pozitívan induktívan támogatná (tehát, amikor \mathcal{S} logikailag összeegyeztethető $A \cup H$ -val anélkül, hogy $A \cup H$ pozitívan induktívan támogatná \mathcal{S} -et), *nem* tekinthető sem empirikus, sem kontrafaktuális, sem hipotetikus lehetőségnek, általánosan: nem tekinthető a feltételes induktív lehetőség példájának. Világos, hogy egyszerűen egy esete Norton *logikai* lehetőségének, amelynek nincs kapcsolata az indukció materiális elméletével.

Térjünk most vissza a nomikus és a feltételes induktív lehetőség kapcsolatahoz. Az első idézet második felében Norton azt állítja, hogy a nomikus lehetőségek a hipotetikus és kontrafaktuális lehetőségek esetei. Azonban ez nem állhatja meg a helyét a nomikus lehetőség szakirodalomban bevett fogalmára. A nomikus lehetőség bevett fogalma ugyanis – a fizikai lehetőséggel teljesen analóg módon – Norton logikai lehetőségének alesete. A feltételes induktív lehetőség szándékolt és érdekes esete azonban az, ahol a lehetőség fennállásának megállapításánál a materiális indukció elméletének tényleges szerep jut. Ekkor a szakirodalomban bevett nomikus lehetőség nem eshet egybe a feltételes induktív lehetőséggel. Az érvelés teljesen párhuzamos az ötödik fejezet érvelésével: a dualitás sérülése a feltételes induktív lehetőséget ugyanúgy érinti, mint az empirikus lehetőséget, és a nomikus lehetőséget ugyanúgy érinti a bizonyítékok

szétválasztásának problémája, mint a fizikai lehetőséget. Általánosan, meglepő következménye is lenne Norton elméletének, ha a tudományok mindennapi gyakorlata során megfogalmazott, lehetőségekre vonatkozó állításokat úgy rekonstruálná, miszerint azok a logikai lehetőségnek (ti. a fizikai lehetőség bevett nézetének), nem pedig az induktív lehetőségnek az a esetei. Ha valahol, akkor pontosan az empirikus alapokon építkező tudomány esetében kell arra számítanunk, hogy lehetőségekre vonatkozó állításainak a helyes rekonstrukciójához a feltételes induktív lehetőség lesz releváns, ahol a materiális indukció elmélete valós szerephez jut. Milyen más területen lenne haszna feltételes induktív lehetőségnek, ha nem pont a tudományok működésekének megértésében?

Például, egy valamilyen elfogadott tudományos elmélet alapján a szakirodalomban bevett értelemben nomikusan lehetséges üres világ továbbra sem lesz (nem-triviálisan) feltételesen induktívan lehetséges. Ezt az általános relativitáselmélet példáján szeretném jobban megvilágítani. Az általános relativitáselmélet Einstein-egyenletének a Minkowski-téridő egy megoldása. Mivel a Minkowski-téridő reprezentálhat egy teljesen üres világegyetemet, ezért az általános relativitáselmélet szerint az az S állítás, miszerint „a világegyetem teljesen üres”, fizikailag (nomikusan) lehetséges helyzetet fejez ki. Másképpen fogalmazva, ha E tartalmazza az Einstein-egyenletet (és az összes olyan matematikai axiómát, amely szükséges az Einstein-egyenlet megfogalmazásához, ám mást nem), akkor, mivel S ellentmondás nélkül összeegyeztethető E -vel, ezért Norton értelmében S az E -hez képest logikailag lehetséges helyzetet fejez ki.

Tegyük fel most a kérdést: elegendő-e a pusztán az Einstein-egyenletet tartalmazó E matematikai állításhalmaz ahhoz, hogy pozitív induktívan támogassa a világegyetem ürességét állító S -t a materiális indukció elmélete szerint? A válasznak pedig nyilvánvalóan nemlegesnek kell lennie: pusztán egy dinamikai időfejlődést megszorító matematikai képlet önmagában nem tud pozitív induktív támogatást adni egy tőle független, az anyag tényleges eloszlására vonatkozó kérdésre. E önmagában túl szegényes ahhoz, hogy pozitívan induktívan támogasson ilyen jellegű állításokat, már csak azért is, mert nem tartalmaz olyan materiális tényeket, amire egy induktív jellegű következtetés támaszkodni tudna.

Ahhoz, hogy a materiális indukció elmélete alkalmazható legyen, E mellé fel kell vennünk további, az aktuális tapasztalataink A összességéből kényszerítő erővel származó tényeket úgy, hogy az így kapott A^- már elegendően gazdag legyen ahhoz, hogy a materiális indukció értelmében pozitív induktív támogatást tudjon adni egy olyan állításnak, amely az anyag tényleges eloszlására vonatkozik. Minimálisan, A^- -nak tartalmaznia kell olyan tapasztalati, materiális tényeket, amelyek segítségével E szimbólumai fizikai értelmet nyernek és összeköthetővé válnak az anyag eloszlására vonatkozó állításokkal. Ezek lényegében azok a tapasztalati tények, amelyek alapján az egyetemen tanulva és a laboratóriumokban kísérletezve megértjük az általános relativitáselméletet mint fizikai elméletet. Azonban mivel az ilyen jellegű tényeket tartalmazó A^- -ből logikailag

következik, hogy a világegyetemben vannak egyetemek, laboratóriumok és emberek, ezért logikailag következik az is, hogy a világegyetem ürességét állító \mathcal{S} állítás hamis. Következésképpen \mathcal{S} -nek A^- így nem is adhat pozitív induktív támogatást, vagyis \mathcal{S} nem fejezhet ki Norton értelmében sem empirikus, sem hipotetikus, sem kontrafaktuális lehetőséget.⁹

Természetesen, ha E -hez hozzátennénk további, az anyag eloszlására vonatkozó feltevéseket, ezek együttesen már elegendőek lehetnek az anyag eloszlására vonatkozó következtetések levonásához, azonban ezeknek a következtetéseknek semmi köze nem lenne az indukcióhoz. Például, ha E mellett feltesszük azt is, hogy egy Cauchy-felületen a téridő lapos és üres, akkor ebből a kezdeti értékből és E -ből együttesen már deduktívan következik, hogy az egész téridő Minkowski-téridő, és így \mathcal{S} logikailag szükségszerűvé válik. Ez azonban nem más, mint a feltételes induktív lehetőség fent tárgyalt triviális, érdektelen esete: természetesen, ha kontrafaktuálisan felteszem, hogy valami aktuálisan fennáll, akkor abból következni fog, hogy lehetséges. Ezen túlmenően, az eredeti kérdésünk nem az volt, hogy az Einstein-egyenletek és bizonyos kezdeti feltételek mellett együttesen már feltételesen induktívan lehetséges-e egy teljesen üres világ, hanem az, hogy az általános relativitáselmélet szerint feltételesen induktívan lehetséges-e. Bár az Einstein-egyenleteket az aktuális tapasztalatok összessége induktívan támogatja, nem része az általános relativitáselméletnek az az explicit (és tudomásunk szerint hamis) feltevés, hogy aktuális világunk egy Cauchy-felületén a téridő lapos és üres.

Térjünk most vissza Norton idézetének első felére. Norton szerint a törvények mindössze olyan kijelentések, amelyek konkrét, kontingens premisszákat és konklúziókat – kezdeti feltételeket és kimeneteleket – összekötő ha-akkor állításokat képesek elegánsan, tömör formában közvetíteni. Ezek a konkrét ha-akkor állítások induktív viszonyokat fejeznek ki. A következő ha-akkor állítás egy példája annak a formának, amire itt Norton gondol: $\diamond_{A,A^-,H}^c \mathcal{S}$, ahol H egy elképzelt golyó tulajdonságaira vonatkozó feltevéseket (a golyó egy lejtő tetején helyezkedik el), \mathcal{S} egy kimenetet (a golyó balra kezd el gurulni), A az aktuális

⁹ Kérdésem arra vonatkozott, hogy fizikailag és/vagy feltételes induktívan lehetséges-e az az \mathcal{S} állítás által leírt körülmény, miszerint a világegyetem teljesen üres. A fizikai lehetségeségből következett, hogy a szakirodalom bevett értelmezése szerint a Minkowski-téridő reprezentálhat egy teljesen üres világegyetemet is. Ez független attól a kérdéstől, hogy a közelítések kellően laza megválasztásával használható-e a Minkowski-téridő mint matematikai struktúra arra is, hogy vele az anyagot is tartalmazó aktuális világegyetemünk egy részét (vagy akár egészét) reprezentáljuk. Nem emellett érveltem tehát, hogy nem lehetséges feltételes induktív támogatása annak az állításnak, miszerint a Minkowski-téridő reprezentálhatja (approximatív módon) az aktuális világegyetemünk egy részét (vagy akár egészét), hanem amellett, hogy nem lehet feltételes induktív támogatása annak az állításnak, miszerint az aktuális világegyetemünk teljesen üres.

bizonyítékaink összességét, A^- a normális méretű golyók viselkedésére vonatkozó aktuális bizonyítékainkat, $\diamond_{A,A^-,H}^c$ pedig az ezeken nyugvó feltételes induktív lehetőséget fejezi ki. $\diamond_{A,A^-,H}^c S$ azt állítja, hogy ha a golyó a H által leírt kezdeti helyzetben van, akkor a golyók viselkedésére vonatkozó bizonyítékaink pozitívan induktívan támogatják, hogy az S által leírt balra gurulás következzen be. Norton szerint a ha-akkor állítások által kifejezett induktív viszonyokat hajlamossá vagyunk, az empirikus lehetőség és szükségszerűség fogalmaival összhangban, modális terminusokban értelmezni. A példának ekkor a következő lenne a modális olvasata: ha egy golyó a H kezdeti helyzetben van, akkor (feltételesen induktívan) lehetséges, hogy S irányba guruljon.

A Nortontól idézett mondatok a tudományos törvények induktív alátámasztásának és a törvények által nyújtott modalitások reduktív képét sugallják. A reduktív kép szerint az induktív alátámasztás elsődlegesen a konkrét, kezdeti feltételeket és kimeneteket összekötő ha-akkor állítások szintjén történik meg. Mivel a törvények csak ezeket a ha-akkor állításokat fogják össze, a törvények induktív alátámasztása (és így az általuk nyújtott empirikus modalitások is) csak másodlagos, a ha-akkor állítások induktív viszonyaiból származtatott.

Ha elfogadjuk a Norton által sugallt reduktív képet, teret kapunk arra, hogy ugyanazon törvényekkel összhangban lévő ha-akkor állításoknak különböző induktív viszonyokat, és ebből következően különböző modalitásokat is tulajdonítsunk. Ilyen teret a fizikai lehetőség és szükségszerűség fogalmai önmagukban nem tudnak nyújtani: ha feltesszük, hogy egy adott elmélet fizikai törvényei igazak, akkor a fizikai lehetőség szempontjából egyetlen kérdés számít, hogy vajon egy adott, kezdeti értékeket és kimeneteket összekötő ha-akkor állítás ellentmondás nélkül összeegyeztethető-e a törvényekkel vagy sem. Ha összeegyeztethető, akkor fizikailag lehetséges az adott elmélet szerint, ha nem összeegyeztethető, akkor nem. Ezen a kétértékű megállapításon túl a fizikai lehetőség bevett fogalma nem ad módot arra, hogy valami részletesebbet mondjunk arról, miért bízhatunk meg jobban egyes ha-akkor állításokban, és kevésbé másokban.

Kétféle mód is van Norton elméletének keretein belül arra, hogy ugyanazon törvényekkel összhangban lévő $\diamond_{A,A^-,H}^c S$ feltételesen induktívan lehetséges állításoknak különböző modalitásokat tulajdonítsunk. Az első mód nyilvánvaló: az induktív támogatás és így a hipotetikus lehetőség is fokozati. Tehát egyes ha-akkor állítások lehetnek inkább vagy kevésbé feltételesen induktívan lehetségesek, mint mások. Bár Norton ebben az összefüggésben nem említi, a fokozatiság elméletének explicit tulajdonsága, ezért ez a mód nem meglepő.

A második módot az a megfigyelés sugallja, hogy a hipotetikus és kontrafaktuális lehetőségeknél Norton csak arra vonatkozóan ad megkötést, hogy a H hipotézis, amely maga nem kényszerítő erejű következtetése az aktuális bizonyítékok A összességének, A -val *logikailag* összeegyeztethető-e vagy sem. Norton azonban arra vonatkozóan nem fogalmaz meg megkötést, hogy H hipoté-

zist A milyen mértékben támogatja *empirikusan* (azon túl, hogy nem következik kényszerítő erővel A -ból). Egy ilyen további finomítás bevezetése azonban természetesen kiterjesztése Norton elméletének.

Példaként elgondolható¹⁰ négy olyan különböző hipotézis (H_1 , H_2 , H_3 , és H_4) amelyek mindegyikével ugyanazon S állítás ugyanolyan erővel hipotetikusán lehetséges (tehát fennáll $\diamond_{A,A \rightarrow H_i}^c S$ és $\diamond_A^! H_i$ minden $i=1, \dots, 4$ -re), ám a hipotéziseket az aktuális bizonyítékok A összessége különböző mértékben támogatja:

1. $\diamond_A^c H_1$.
2. Sem $\diamond_A^c H_2$, sem $\diamond_A^c \neg H_2$.
3. $\diamond_A^c \neg H_3$, de nem $\diamond_A^c H_3$.
4. $\square_A^c \neg H_4$.

Az első esettől a negyedikig haladva a hipotézisek egyre kevésbé férnek össze az aktuális bizonyítékokkal. Míg az első és a második eset az aktuális bizonyítékok szemszögéből ártalmatlan hipotéziseket tesz fel, a negyedik esetben az aktuális bizonyítékok már induktívan kényszerítő erővel állítják, hogy a hipotézis nem áll fenn. Az első esettől a negyedikig haladó fokozati skála tehát segítségünkre lehet annak értékelésében, hogy az adott hipotetikus lehetőségek mennyire vehetők komolyan, ahogyan ezt a következő fejezetben be is mutatom.

¹⁰ Legyen

S = „Van a Marson legalább kettő különböző, egyenként hat azonos nagyságú kődarabból álló, négyzet alakú formáció.”

H_1 = „Van a Marson több millió különböző, egyenként négy azonos nagyságú kődarabból álló, négyzet alakú formáció.”

H_2 = „Van a Marson több ezer különböző, egyenként öt azonos nagyságú kődarabból álló, négyzet alakú formáció.”

H_3 = „Van a Marson legalább egy, nyolc azonos nagyságú kődarabból álló, négyzet alakú formáció.”

H_4 = „Van a Marson legalább egy, ezer azonos nagyságú kődarabból álló, négyzet alakú formáció.”

1. táblázat.

<p>A feltételes induktív lehetőség típusai</p> <p>$\diamond_{A,A-H}^c \mathcal{S}$ akkor, ha: $A \cup H$ pozitívan induktívan támogatja \mathcal{S}-t, ahol A az aktuális bizonyítékok összessége, $\square_A A^-$, és H vagy üres, vagy $\neg \square_A H$.</p> <p>$\diamond_{A,A-H}^c \mathcal{S}$ <i>triviális</i>, ha \mathcal{S} logikailag következik $A \cup H$-ből ($\square_{A \cup H} \mathcal{S}$).</p>
<p>A feltételes induktív lehetőség fokozatai:</p> <p>Egyfelől, az indukció fokozatisága miatt $\diamond_{A,A-H}^c \mathcal{S}$ különböző erősségű lehet.</p> <p>Másfelől, még azonos erősségű $\diamond_{A,A-H}^c \mathcal{S}$ mellett is a H hipotézis maga lehet különböző módon alátámasztott.</p> <p>Legyen $\diamond_{A,A-H}^c \mathcal{S}$, és</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. $H = \emptyset$, $A^- = A$: <i>empirikus lehetőség (teljes)</i>. 2. $H = \emptyset$, $A^- \neq A$: <i>empirikus lehetőség (részleges)</i>. 3. $H \neq \emptyset$, $\diamond_A^1 H$, $\diamond_A^c H$: <i>plauzibilis hipotetikus lehetőség</i>. 4. $H \neq \emptyset$, $\diamond_A^1 H$, $\neg \diamond_A^c H$, $\neg \diamond_A^c \neg H$: <i>semleges hipotetikus lehetőség</i>. 5. $H \neq \emptyset$, $\diamond_A^1 H$, $\neg \diamond_A^c H$, $\diamond_A^c \neg H$: <i>gyenge hipotetikus lehetőség</i>. 6. $H \neq \emptyset$, $\diamond_A^1 H$, $\square_A^c \neg H$: <i>leggyengébb hipotetikus lehetőség</i>. 7. $H \neq \emptyset$, $\neg \diamond_A^1 H$: <i>kontrafaktuális lehetőség</i>.

VIII. FELTÉTELES INDUKTÍV LEHETŐSÉG ÉS A FIZIKAI LEHETŐSÉG KONTRAJUNKTÍV PÉLDÁI

A feltételes induktív lehetőség típusait és fokozatait ismét a klasszikus fizika, az általános relativitáselmélet, és a kvantummechanika korábbi példáin keresztül szeretném illusztrálni.

1. A klasszikus fizika példáján:

(c) Az állítás, ami szerint egy, a Marson feltételezett lejtőre helyezett kőgolyó (H) a lejtő irányában kezd gurulni (\mathcal{S}) hipotetikusán lehetséges, amennyiben csak a klasszikus mechanikát alátámasztó aktuális bizonyítékok (A^-) alapján hozunk induktív következtetéseket. A releváns kezdeti helyzetet megfogalmazó H hipotézis (ti., van a Marson egy lejtőn egy kőgolyó) empirikusan lehetséges. Tehát $\diamond_{A,A-H}^c \mathcal{S}$, $H \neq \emptyset$, $\diamond_A^1 H$, és $\diamond_A^c H$. Ez az eset a legerősebb hipotetikus lehetőségnek felel meg.

(d) Norton dómja vagy Xia ponttömegei által illusztrált indeterminizmus (\mathcal{S}) hipotetikusán lehetséges, amennyiben csak a klasszikus fizikát alátámasztó aktuális bizonyítékok (A^-) alapján hozunk induktív következtetéseket. Ebben az esetben azonban a releváns kezdeti helyzetet megfogalmazó H hipotézis (pl. létezik egy Norton-dóm csúcsán helyet foglaló pontszerű részecske) empirikusan szükségszerűen hamis. Tehát $\diamond_{A,A-H}^c \mathcal{S}$, $H \neq \emptyset$, $\diamond_A^1 H$, de $\square_A^c \neg H$. Ez az eset a leggyengébb hipotetikus lehetőségnek felel meg.

2. Az általános relativitáselmélet példáján:

(c) Az állítás, ami szerint a jövőben egy Föld-Mars körutazásom (H) után hajszálnyival nő az én és a testvéreim biológiai életkora közötti különbség (S) hipotetikusan lehetséges, amennyiben csak az általános relativitáselméletet alátámasztó aktuális bizonyítékok (A^-) alapján hozunk hipotetikus következtetéseket. A releváns kezdeti helyzetet megfogalmazó H hipotézis (ti., hogy én a jövőben részt vegyek egy ilyen Föld-Mars körutazáson) empirikus lehetősége attól függ, hogy mennyire a közeli vagy távoli jövőben képzeljük el az utazást. Tehát $\diamond_{AA,H}^c S$, $H \neq \emptyset$, $\diamond_A^1 H$, és ha az utazást 2025-re tesszük, akkor $\Box_A^c \neg H$, ha 2045-re tesszük, akkor viszont $\diamond_A^c H$.

(d) Gödel időutazása (S) abban a triviális értelemben kontrafaktuálisan lehetséges, hogy ha egy olyan feltevést (H) választunk, amely az Einstein-egyenletet magában foglaló aktuális bizonyítékok halmazával (A^-) együttesen deduktívan implikálja S -t, akkor, mivel ekkor S -t lényegében feltettük, ezért S természetesen lehetséges is. Az érdekes kérdés tehát az, hogy S -t nem-triviális módon hipotetikusan vagy kontrafaktuálisan is lehetségessé tudják-e tenni olyan feltevések, amelyből S nem következik deduktívan, csak induktívan.

Az üres világ példájához hasonlóan erősen kérdéses azonban, hogy le lehet-e szűkíteni az általános relativitáselméletet alátámasztó aktuális A^- bizonyítékok halmazát annyira, hogy egyrészt A^- elegendően gazdag legyen a materiális indukció elméletének használatához, másrészt, hogy ne következzen A^- partikuláris tényeiből logikailag, hogy világunk nem reprezentálható Gödel az egész világegyetemben egyenletesen elosztott, forgó anyagot tartalmazó téridejével. Annak hiányában, hogy valaki expliciten megmutatná, hogy ilyen A^- lehetséges, jó okunk van feltételezni, hogy ilyen A^- nincsen, tehát S sem hipotetikusán, sem kontrafaktuálisan nem lehetséges.

(A gondolatmenet nem zárja ki mindenfajta időutazás kontrafaktuális lehetőségét, mert léteznek olyan, Gödel megoldásától eltérő, zárt időszerű görbéket tartalmazó megoldásai az Einstein-egyenletnek, amelyek nem csak globális módon értelmezhetőek, és így reprezentálhatják aktuális világunk egy még nem ismert részét.)

3. A kvantummechanika példáján:

(c) Az állítás, ami szerint az ágyban békésen nyugvó partnerem kvantumállapota (H) két másodperccel később olyan új kvantumállapotba fejlődik, amelyben van egy elenyészően kicsi valószínűsége annak, hogy partneremre pillantva az íróasztal felett levitálva hadonászik (S), a kvantummechanikát alátámasztó aktuális bizonyítékok (A^-) alapján triviálisan hipotetikusán lehetséges, hiszen S deduktív következménye H -nak és a Schrödinger-egyenletnek.

(d) Az állítás, ami szerint az ágyban békésen nyugvó partneremre (H) két másodperccel később pillantva az íróasztal felett levitálva hadonászik (S), mind hipotetikusán, mind pedig kontrafaktuálisan szükségszerűen hamis, amennyi-

ben a kvantummechanikát alátámasztó aktuális bizonyítékok (A^-) alapján hozunk következtetéseket. A feltevés alapján a levitálva hadonászás mint kimenet valószínűsége fantasztikusan kicsi, ezért induktívan kényszerítő erejű a következtetés, hogy sosem fog bekövetkezni. Ez az eredmény független attól, hogy a releváns kezdeti helyzetet megfogalmazó H hipotézis maga egyébként empirikusan lehetséges.¹¹

A példákon keresztül látható, hogy Norton empirikus, hipotetikus, és kontrafaktuális modalitásai nincsenek összhangban a szakirodalom bevett fizikai modalitásaival. Norton elmélete azonban teret ad a modalitások változatos osztályozásának, amely, legalábbis a fent vizsgált három, a fizikai lehetőség kontraintuitív eredményét hozó példája esetén, a gyakorló fizikus intuícióval megegyező eredményekhez vezet.

IX. ÖSSZEZGÉS

A tanulmány első részében összevettem a fizikai lehetőség és szükségszerűség szakirodalomban közkézen forgó megfogalmazásait, és megmutattam, hogy azok speciális esetei a lehetséges világok fizikai lehetőségét megadó elméletekhez relativizált, modális logikai keretben adott megfogalmazásnak. Három példán keresztül illusztráltam, hogy a fizikai lehetőség ezen elméletekhez relativizált megfogalmazása kontraintuitív következtetésekhez vezethet. További előkészület gyanánt bevezettem John Norton logikai, valamint saját materiális indukciós elméletére alapozott empirikus lehetőség- és szükségszerűségfogalmait is.

Cikkében Norton azt állítja, hogy a fizikai lehetőség empirikus lehetőség; a tanulmányban azonban amellett érveltem, hogy amennyiben Norton itt a fizikai lehetőség szakirodalomban bevett fogalmáról tesz állítást, a fizikai lehetőség valójában Norton logikai lehetőségének egy speciális esete. Amellett is érveltem, hogy a fizikai lehetőség bevett fogalma nem esik egybe Norton hipotetikus és kontrafaktuális lehetőségfogalmaival sem. Norton elméletét továbbgondolva bevezettem a feltételes induktív lehetőség különböző fokozatait, és amellett érveltem, hogy a bevezetett fokozatiság segítségével a fizikai lehetőség kontraintuitív példái kezelhetővé válnak.

Konkrétan: egy üres világegyetem fizikailag lehetséges a legtöbb fizikai elméletünk szerint; a kiváltó ok nélkül bekövetkező, kezdeti érték indeterminisztikus események fizikailag lehetségesek a klasszikus pontmechanika szerint; Gödel időutazása fizikailag lehetséges az általános relativitáselmélet szerint; a

¹¹ Lásd még: 8. lábjegyzet. Norton empirikus lehetőség fogalmának a szabad akarat létezésének kontextusában való alkalmazásához lásd Gyenis 2024.

másképpen cselekvés radikális szabadsága fizikailag lehetséges a kvantummechanika szerint. Ezzel szemben egy üres világegyetem sem empirikusan, sem hipotetikusán, sem kontrafaktuálisan nem lehetséges; a kiváltó ok nélkül bekövetkező, kezdeti érték indeterminisztikus események empirikusan nem lehetségesek, és csak egy empirikusan szükségszerűen hamis hipotézis mellett hipotetikusán lehetségesek; Gödel időutazása empirikusan nem lehetséges, és jó okkal feltételezhető, hogy sem hipotetikusán, sem kontrafaktuálisan nem lehetséges; a másképpen cselekvés radikális szabadsága pedig úgyszintén sem empirikusan, sem hipotetikusán, sem pedig kontrafaktuálisan nem lehetséges.

A fizikai lehetőség elmélet-relativizált megfogalmazásának kontraintuitív következtetéseivel szemben Norton empirikus, hipotetikus és kontrafaktuális lehetőségfogalmai jobban egyeznek a fizikus intuícióval. Ez az egyezés Norton saját cikkének érvein túlmutató alapot szolgáltat arra, hogy komolyan vegyük a nortoni keret általánosításaként adódó feltételes induktív lehetőség fogalmát, mint olyat, amely képes lehet jól megragadni azt a lehetőségfogalmat, amelyekre a tudományos elméletek, elsősorban a fizikai elméletek, ténylegesen támaszkodnak.

IRODALOM

- Chisholm, Roderick M. 1967. "He could have done otherwise". *Journal of Philosophy*. 64. 409–417. <https://doi.org/10.2307/2024211>
- Earman, John 1986. *A Primer on Determinism*. Dordrecht, Springer. ISBN: 978-90-277-2240-9 <https://doi.org/10.1007/978-94-010-9072-8>
- Earman, John 2009. Essential self-adjointness: implications for determinism and the classical-quantum correspondence. *Synthese*. 169. 27–50. <https://doi.org/10.1007/s11229-008-9341-7>
- Gödel, Kurt 1949. A remark about the relationship between relativity theory and idealistic philosophy. In Paul Schilpp (szerk.) *Albert Einstein: philosopher-scientist*. Lasalle, Open Court. 557–562. https://doi.org/10.1007/978-3-662-67045-3_1
- Gyenis Balázs 2013a. *Well-posedness and physical possibility*. Ph.D. dissertation, University of Pittsburgh, Pittsburgh. D-SCHOLARSHIP: 19818
- Gyenis Balázs 2013b. Determinizmus és interpretáció. *Magyar Filozófiai Szemle*. 56/2. 85–100.
- Gyenis, Balázs 2020. Determinism, physical possibility, and laws of nature. *Foundations of Physics*. 50/6. 568–581. <https://doi.org/s10701-020-00320-0>
- Gyenis Balázs 2022. Elmélet-szupervenienca fizikalizmus és a fizika jövőbeli változásai. *Magyar Filozófiai Szemle*. 66/3. 41–66.
- Gyenis Balázs 2024. Melyik szabad akarat létezik? *Magyar Filozófiai Szemle*. 68/1. 51–103.
- Kment, Boris 2021. Varieties of modality. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/modality-varieties/>
- Malament, David B. 2008. Norton's slippery slope. *Philosophy of Science*. 75/4. 799–816. <https://doi.org/10.1086/594525>
- Norton, John D. 2003a. Causation as folk science. *Philosophical Imprint*. 3/4. 1–22. <http://hdl.handle.net/2027/spo.3521354.0003.004>
- Norton, John D. 2003b. A material theory of induction. *Philosophy of Science*. 70/4. 647–670. <https://doi.org/10.1086/378858>

- Norton, John D. 2008. The dome: an unexpectedly simple failure of determinism. *Philosophy of Science*. 75/5. 786–798. <https://doi.org/10.1086/594524>
- Norton, John D. 2021. *The material theory of induction*. Calgary, University of Calgary Press.
- Norton, John D. 2022. How to Make Possibility Safe for Empiricists. In Yemima Ben-Menahem (szerk.) *Rethinking the Concept of Laws of Nature: Natural order in the Light of Contemporary Science*. Cham, Springer. 129–159. https://doi.org/10.1007/978-3-030-96775-8_5
- Norton, John D. 2024. *The large-scale structure of induction*. Calgary, University of Calgary Press.
- Xia, Zhihong. 1992. Existence of noncollision singularities in the N-body problem. *Annals of Mathematics*. 135/3. 411–468. <https://doi.org/10.2307/2946572>

A kvantumelmélet modális interpretációja

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18676>

I. BEVEZETÉS

A fizikai vagy nomikus lehetőségek határait a fizika törvényei jelölik ki (Kment 2021). Ezek a törvények vagy az egy időben vagy az egymás után lehetséges események körét korlátozzák (*laws of coexistence vs. laws of succession*, van Fraassen 1970). Az előbbi törvénytípusra az ideális gáztörvény a példa a hőtanban, az utóbbira Newton mozgásegyenletei a mechanikában. Ez utóbbi típus egyfajta diakrón elérhetőségi relációt generál a lehetőségek között. A diakrón elérhetőség elméleteire jó példa Arthur Prior elágazó idő-elmélete (Prior 1967), Nuel Belnap elágazó téridő-elmélete a relativitáselméletben (Belnap–Müller–Placek 2022), vagy Eliott Lieb és Jakob Yngvason adiabatikus elérhetőségi axiomatikája a hőtanban (Lieb–Yngvason 1999).

Ezekkel a meglehetősen bonyolult diakrón elméletekkel szemben a szinkrón lehetőségeket viszonylag egyszerűen tárgyalja a fizika: kijelöli az egy időben lehetséges állapotok halmazát, és a továbbiakban ezen a halmazon dolgozik. Ezt a halmazt *állapottérnek* nevezik, elemeit pedig *tiszta* vagy *ontikus állapotoknak*. A fizikai rendszer dinamikája ezeket az ontikus állapotokat fejleszti az időben, vagyis viszi át az egyik ontikus állapotot a másikba. Mivel az ontikus állapotokhoz nem mindig férünk hozzá közvetlenül, a statisztikus fizikában egy másik állapotfogalmat is bevezetnek, a *kevert* vagy *episztemikus állapot* fogalmát. Az episztemikus állapot egy ágens korlátozott tudását reprezentálja az adott fizikai rendszerre vonatkozóan. Ezt a tudást matematikailag az ontikus állapotok fölött egy valószínűségi eloszlással adjuk meg. Itt a valószínűség egyaránt vonatkozhat az adott rendszer valamely fizikai mennyiségének *értékére* vagy a rendszeren végrehajtott mérés *kimenetelére*. Az episztemikus állapot tehát a szinkrón lehetőségek fölötti bizonytalanságot reprezentálja.

A fizikailag, illetve episztemikusan lehetséges állapotok köre, vagyis az állapottér tipikusan nem változik egy fizikai elméletben. Ha mégis, azt valamilyen külső kényszerfeltétel időbeli változása okozza. Ha egy gáztartályt egy dugattyúval összenyomunk, akkor a gáz állapottere leszűkül, hiszen a részecskék

most már nem lehetnek mindenütt ott, ahol korábban még ott lehettek. Ez az új kényszer természetesen a rendszer episztemikus állapotára is hatással van. Az ágens tudatlansága ilyenkor mintegy leszűkül az új, kényszerekkel lecsökkentett állapottérre, a kisebb gáztartályra. Az ilyen időben változó kényszerfeltételeket leszámítva azonban az állapottér, vagyis a lehetséges események köre a fizikában egyszer s mindenkorra rögzített.

Van azonban egy fizikai elmélet, jobban mondva egy fizikai elméletnek egy bizonyos interpretációja, ahol a szinkrón események köre nem azért változik, mert időről-időre új kényszerek lépnek fel, amelyek azután járulékosan megváltoztatják az episztemikus állapotok értelmezési tartományát; hanem éppen fordítva: azért, mert maguk az episztemikus állapotok változnak, és ez a változás maga után vonja az állapottér változását is. Ez a fizikai elmélet a kvantumelmélet, az interpretáció pedig a kvantumelmélet modális interpretációja. Ebben a tanulmányban ezt az interpretációt igyekszünk bemutatni. Fő tézisünk tehát az lesz, hogy a kvantumelmélet modális interpretációjában *a szinkrón lehetőségek köre a rendszer kvantumállapotának változása folytán időben változik.*¹

II. KÁRTYÁK AZ ASZTALON

Kezdjük egy egyszerű példával. Képzeljük el a következő játékot. Egy játékevezető három kártyát tesz elénk az asztalra színükkel lefelé fordítva. Mindegyik kártya vagy pikk (♠) vagy treff (♣). A három kártyából kettőt felfordíthatunk és megnézhetjük a színüket. A harmadik kártya az asztalon marad. Ezek után a játékevezető összeszedi a három kártyát, újabb három kártyát vesz elő a csomagból, és ezeket is leteszi elénk. A feladatunk az lesz, hogy sok forduló után a birtokunkba jutott információk alapján kitaláljuk, hogy a játékevezető milyen stratégia alapján rakta elénk a kártyákat. Stratégia alatt azt értjük, hogy a három kártya nyolc lehetséges elrendezése milyen valószínűséggel, azaz relatív gyakorisággal került az asztalra.

Tegyük föl először, hogy bármelyik két lapot fordítjuk is fel, mindig vagy két pikket, vagy két treffet kapunk közel azonos gyakorisággal. Ebben az esetben ésszerű következtetés azt mondani, hogy a játékevezető az esetek felében három pikk, másik felében pedig három treff lapot helyezett az asztalra, hiszen csak így kaphatunk mindig két azonos kártyát.

Korábban bevezettünk egy fogalom párt, amelynek hasznát vesszük jelenlegi példánkban is. Egy fizikai rendszer *ontikus állapotának* neveztük a rendszer

¹ A szinkrón lehetőségek változása nem keverendő össze a diakrón lehetőségek változásával. Az elágazó idő elméletében például az adott állapotot követő lehetőségek köre általában változik: egy objektum története néha több, néha kevesebb ágra bomlik szét. A kvantumelmélet modális interpretációjában azonban nem a diakrón, hanem a *szinkrón* lehetőségek köre változik az időben.

objektív és teljeskörű leírását, *episztemikus állapotának* pedig a rendszer ontikus állapotára vonatkozó tudásunkat, amely a rendszeren elvégzett sokszori mérés eredményeként alakul ki. Az ontikus állapot nem függ a rendszeren végrehajtott méréstől, ugyanakkor okságilag meghatározza annak kimenetelét.

Az előző példában a rendszer *ontikus állapota* nyolcféle lehet:

$$(\clubsuit, \clubsuit, \clubsuit), (\clubsuit, \clubsuit, \heartsuit), (\clubsuit, \clubsuit, \spadesuit), (\clubsuit, \clubsuit, \diamondsuit), (\clubsuit, \heartsuit, \heartsuit), (\clubsuit, \heartsuit, \spadesuit), (\clubsuit, \heartsuit, \diamondsuit), (\clubsuit, \spadesuit, \spadesuit).$$

Az ontikus állapotok meghatározzák a kimenetet: ha például a játékvezető az adott körben három pikkot tett az asztalra, akkor bármelyik két kártyát megfordítva a „mérés” kimenetele két pikk lesz. Fontos megjegyezni, hogy a lehetséges ontikus állapotok köre a játék folyamán végig azonos. A játékvezető ebből a nyolc ontikus állapotból keverheti ki a játék stratégiáját. A fenti játékban fele-fele arányban választ a $(\clubsuit, \heartsuit, \heartsuit)$ és a $(\clubsuit, \spadesuit, \spadesuit)$ lehetőségek közül. Ez azt jelenti, hogy egy adott futamban a $(\clubsuit, \heartsuit, \heartsuit)$ és a $(\clubsuit, \spadesuit, \spadesuit)$ ontikus állapot episztemikus valószínűsége egyaránt $1/2$ lesz, a többi hat ontikus állapot valószínűsége pedig 0. A valószínűséget p -vel jelölve:

$$p(\clubsuit, \heartsuit, \heartsuit) = p(\clubsuit, \spadesuit, \spadesuit) = 1/2 \\ p(\clubsuit, \heartsuit, \spadesuit) = p(\clubsuit, \spadesuit, \heartsuit) = p(\heartsuit, \heartsuit, \heartsuit) = p(\heartsuit, \heartsuit, \spadesuit) = p(\heartsuit, \spadesuit, \spadesuit) = p(\spadesuit, \spadesuit, \spadesuit) = 0$$

Ez a valószínűségi eloszlás sok forduló után számunkra is feltárul, vagyis az eloszlás egyben az aktuális forduló ontikus állapotára vonatkozó tudásunkat is kifejezi – röviden a rendszer *episztemikus állapotát*.

Most képzeljük el ugyanezt a játékot azzal a különbséggel, hogy bármely két lapot felfordítva mindig egy pikkot és egy treffet kapunk. Hogy a két játékot megkülönböztessük, nevezzük az előző játékot *A* játéknak, a mostanit pedig *B* játéknak. Milyen játékvezetői stratégiára, azaz milyen episztemikus állapotra, illetve ontikus állapotokra tudunk következtetni a *B* játékban? Rövid töprengés után beláthatjuk, hogy a játékban valami furcsaság van. A játékvezető ugyanis nem tudja úgy előkészíteni a kártyákat, hogy a mérési eredmények éppen ezek legyenek. Bármilyen három lapot tesz ugyanis az asztalra, azok között biztosan lesz két egyforma, és ha mi éppen ezt a két lapot választjuk, akkor két egyforma színű kártyánk lesz. Mivel azonban ilyet soha nem tapasztalunk, érthetetlen, hogyan is vannak elrendezve a kártyák.

A *B* játék többféle magyarázata is eszünkbe juthat, ha kellőképpen elengedjük a fantáziánkat. Amint azonban látjuk majd, mindegyik megoldás valamilyen speciális és igencsak erőltetett kauzális mechanizmus feltételezését kívánja. Az egyik ilyen kifundált megoldás az lehet, ha a játékvezető úgy preparálta a kártyákat, hogy minden esetben két azonos és egy különböző kártyát tett az asztalra hatféle elrendezésben egyenlő valószínűséggel:

$$\begin{aligned} p(\clubsuit, \clubsuit, \clubsuit) &= p(\clubsuit, \clubsuit, \spadesuit) = p(\clubsuit, \spadesuit, \spadesuit) = p(\spadesuit, \spadesuit, \spadesuit) = p(\spadesuit, \clubsuit, \clubsuit) = p(\clubsuit, \spadesuit, \spadesuit) = 1/6 \\ p(\spadesuit, \spadesuit, \spadesuit) &= p(\clubsuit, \clubsuit, \clubsuit) = 0 \end{aligned}$$

Ebben az esetben azonban sohasem húzhatunk „rosszul”, vagyis a $(\spadesuit, \spadesuit, \clubsuit)$ elrendezés esetén például sohasem fordíthatjuk fel az első két azonos kártyát. Fel kell tehát tételeznünk valamilyen oksági hatást, amely az egyes ontikus állapotokat, vagyis a kártyák leosztását és kártyák kiválasztását köti össze. A kártyák kiválasztása tehát nem szabadon történik, hanem részben az asztalon fekvő kártyák színének hatására.

A B játék egy másik magyarázata ugyancsak erőltetett. Képzeljük el, hogy a játékvezető a korábbi stratégiát használja, vagyis fele-fele részben három pikket illetve három treffet tesz az asztalra. Az első kártyát felfordítva tehát fele-fele arányban vagy pikket vagy treffet kapunk. Az első kártya felfordítása azonban kauzális hatással van a lefordított két másik kártyára, amelynek eredményeképpen azok színe ellentétükre, vagyis pikkről treffre, treffről pedig pikkre változik. Így a második húzásra garantáltan az elsővel ellentétes színű kártyát kapunk.

Egy harmadik, hasonlóan kimódolt magyarázat az lenne, ha a kártyáknak a felfordításukat megelőzően semmilyen határozott színt nem tulajdonítanak, csupán egy diszpozíciót (*propensity*-t), amely hosszútávon fele-fele arányú pikk és treff színekben manifesztálódik. Ennek a megoldásnak természetesen szintén számot kell vetnie azzal a ténnyel, hogy egy adott menetben sohasem kapunk két azonos színű kártyát, vagyis a diszpozíciók között szintén valamilyen oksági hatásnak kell fennállnia.

A B játék és megoldási kísérletei a kvantumelméletet és annak különféle interpretációit hivatottak mintázni (Hughes 1989; Travis 2017; Maudlin 2019). Ezeket az interpretációkat egy másik tanulmányban tekintettük át (Szabó 2024). A megoldási javaslatokban az a közös, hogy az A játék magyarázatával ellentétben itt nem tudunk a rendszernek olyan episztemikus állapotot tulajdonítani, amely (1) a nyolc ontikus állapot valamilyen valószínűségi eloszlása, ahol (2) az ontikus állapotok nem állnak oksági kapcsolatban a kártyaválasztással, hanem (3) mindenfajta változás nélkül egyszerűen feltáruznak a mérés során. Magyarul, a B játékot nem tudjuk a köznapi értelemben mint előre rögzített színű kártyák statisztikáját elgondolni.

A bennünket itt érdeklő interpretáció a kvantumelmélet modális interpretációja (Dickson 1998; de Muynck 2002). Ezt az interpretációt a fenti példában az alábbi három episztemikus állapottal illusztrálhatjuk:

1. $p(\spadesuit, \clubsuit, \spadesuit) = p(\clubsuit, \spadesuit, \spadesuit) = 1/2$
2. $p(\spadesuit, \spadesuit, \clubsuit) = p(\spadesuit, \clubsuit, \spadesuit) = 1/2$
3. $p(\spadesuit, \spadesuit, \spadesuit) = p(\clubsuit, \spadesuit, \spadesuit) = 1/2$

Rögtön szembeötlő, hogy ezek az episztemikus állapotok nem a fenti nyolc lehetséges ontikus állapot valószínűségi keverékei. Az ontikus állapotok jelen esetben csak két kártya színét rögzítik, a harmadikét nem. Az 1. esetben csak az első két kártyáét, a 2. esetben a második és harmadik kártyáét, a 3. esetben pedig az első és a harmadik kártyáét. Az 1. episztemikus állapottal akkor rendelkezik a rendszer, ha történetesen az első két kártyát fordítjuk fel – pontosabban, ha már kiválasztottuk és megfogluk a kártyákat, de még nem fordítottuk fel őket. Ebben az esetben a rendszer vagy a (\spadesuit, \clubsuit ,) vagy a (\clubsuit, \spadesuit ,) ontikus állapotban lesz, vagyis vagy az első kártya lesz pikk, a második treff, vagy fordítva, az első kártya lesz treff, a második pikk. A kártyák felfordítása során pedig eldől, hogy a két eset közül melyik is áll fenn.

A harmadik kártyának azonban nincs rögzített színe. Ennek a meghatározatlan színű kártyának az adott klasszikus fizikai példa keretei között természetesen nehéz értelmet adni. Legjobb talán úgy gondolni rá, mint ami arra az elméleti lehetőségre kívánja felhívni a figyelmet, hogy az, hogy egy rendszer rendelkezik-e egy adott tulajdonsággal, függhet attól a kölcsönhatástól, amely révén éppen ezt a tulajdonságot tárjuk fel. A kártyás példa ezt az összefüggést próbálja érzékeltetni: az első két kártya, amelyeket megfoglunk, rendelkezik színnel, a harmadik kártyának azonban, amelyikhez nem nyúltunk, nincs színe.

A fenti három episztemikus állapot tehát három különböző mérési szituációhoz tartozik. Másképp szólva a rendszeren végrehajtott mérés és a rendszer episztemikus állapota között kauzális (vagy esetleg fogalmi) kapcsolat áll fenn. Ez a kapcsolat azonban elkerülhetetlen, ahogy azt már az előző interpretációknál is láttuk.

A modális interpretációt három sajátosság jellemzi. Egyrészt, az ontikus és episztemikus állapotok viszonyában a modális interpretáció visszaállítja a klasszikus helyzetet, amennyiben az episztemikus állapotok pusztán az ontikus állapotokra vonatkozó tudatlanságunkat fejezik ki. Másképp szólva az 1. episztemikus állapotban az tükröződik, hogy nem tudjuk, hogy a szóban forgó menetben az első és a második kártya közül melyik a pikk és melyik a treff. Amikor a kártyákat felfordítjuk, ez a tudatlanság megszűnik, éppúgy ahogy az *A* játékban.

Másrészt azonban a modális interpretáció radikálisan eltér a korábbi interpretációktól, ugyanis az ontikus állapotok köre nincs egyszer s mindenkorra rögzítve, hanem mérésről mérésre változik. Ha ugyanis az első két kártyát választjuk, akkor az ontikus állapotok a (\spadesuit, \clubsuit ,) és a (\clubsuit, \spadesuit ,) lesznek; ha a második két kártyát, akkor a (\spadesuit, \spadesuit ,) és a (\clubsuit, \clubsuit ,); ha pedig az első és harmadik kártyát, akkor a (\spadesuit, \spadesuit ,) és a (\clubsuit, \spadesuit ,). A rendszer ontikus állapotai tehát a mérési szituációtól függenek. Mivel azonban az ontikus állapotok köre egyben a rendszer *szinkrón lehetséges* állapotait is rögzíti, ezért a modális interpretációban a lehetőségek köre a különböző mérési szituációkban más és más lehet.

Harmadrészt a modális interpretációban megváltozik az ontikus állapotok és a valószínűség viszonya. Az *A* játékban a nyolc ontikus állapot valószínűségének

összege 1 volt, ugyanis csak a ($\spadesuit, \spadesuit, \spadesuit$) és a ($\clubsuit, \clubsuit, \clubsuit$) ontikus állapotoknak volt nullától különböző valószínűsége, mindkettőé $1/2$. Ez azt jelenti, hogy az ontikus állapotok tere jól illeszkedett a valószínűség matematikai fogalmához: az ontikus állapotok egy közös valószínűségi térben foglaltak helyet, mindegyik rendelkezett valószínűséggel, és a valószínűségek 1-re összegződtek. Ezzel szemben, ha a modális interpretációban szereplő fenti ontikus állapotok valószínűségét adjuk össze, akkor összegként nem 1-et, hanem 3-at kapunk, hiszen mind a hat ontikus állapot valószínűsége $1/2$. Ez azt mutatja, hogy a modális interpretációban az ontikus állapotok és a valószínűség között feszültség van. A probléma abban áll, hogy a modális interpretációban túl sok ontikus állapotunk van ahhoz, hogy felettük valószínűséget lehessen értelmezni. Ahhoz, hogy a valószínűség fogalmát értelmezni tudjuk, az ontikus állapotok terét szűkíteni kell. És pontosan ez is történik, amikor a fenti három mérési szituáció mindegyike két ontikus állapotot választ ki a hat közül. Ez a két ontikus állapot egy közös valószínűségi térben helyezkedik el, amit az is jól mutat, hogy valószínűségük összege 1.

Ez visszavezet az előző ponthoz. Az egyes mérési szituációkban kiválasztott ontikus állapotok, amelyek valószínűségi összege 1, éppen azok, amelyek az adott szituációban lehetségesek. Másképp szólva, az a matematikai kényszer, hogy a valószínűség értelmezése érdekében az ontikus állapotuk terét szűkíteni kell, metafizikailag azt fejezi ki, hogy az ontikus állapotok nem mind lehetségesek egyszerre. A lehetőségek tere szituációról szituációra változik.

III. A KVANTUMELMÉLET MODÁLIS INTERPRETÁCIÓJA

A kvantumelmélet modális interpretációjának megértéséhez egy kicsit bele kell bonyolódunk a klasszikus fizika és kvantumelmélet strukturális különbségeibe. Amint a *Bevezető*ben említettük, a fizikában egy rendszer ontikus állapotainak a terét állapotternek nevezzük. A klasszikus fizika állapottere a vizsgált rendszer fizikai mennyiségeinek lehetséges értékeit adja meg. A klasszikus állapotteren valószínűség értelmezhető. A valószínűség fogalmára az episztemikus állapot bevezetése miatt van szükségünk. A valószínűség mint mérték ugyanis minden ontikus állapothoz, illetve az állapotok adott részalmazához hozzárendeli azt a valószínűséget, amit egy ágens az adott állapotnak vagy részalmaznak tulajdonít. Amit itt fontos látni, az a klasszikus állapotter és a valószínűség pontos illeszkedése: a valószínűség a teljes állapotteren van értelmezve, az összes ontikus állapot valószínűségének összege pedig 1. A klasszikus állapotter és a valószínűség viszonyát az előző kártyás példában az *A* játék szemléltette. Itt az állapotteret a nyolc ontikus állapot alkotta, minden ontikus állapot rendelkezett valószínűséggel, és ezek 1-re összegződtek.

A kvantumelmélet különlegességét talán úgy lehet legjobban megfogalmazni, hogy a kvantumelméleti állapotter túl nagy ahhoz, hogy rajta valószínűségeket

get lehessen értelmezni. A kvantumelmélet állapottere ugyanis végtelen számú klasszikus állapotteret foglal magában, amelyek mindegyike valamilyen fizikai mennyiséget reprezentál. (A B játékban három ilyen klasszikus állapotterünk volt, a három episztemikus állapotnak megfelelően.) Ezek a klasszikus állapotterek átfednek egymással, vagyis ugyanazt az ontikus állapotot több klasszikus állapottér is tartalmazza. Mivel a kvantumelmélet valószínűségelmélet, így arra gondolhatnánk, hogy a kvantumállapot egyfajta episztemikus állapot, amely a kvantumelmélet állapotterén valószínűségként viselkedik. Ez a gondolat elsőre plauzibilisnek tűnik, hiszen a kvantumállapot az állapottér elemeihez természetes módon egy 0 és 1 közötti számot rendel. Ha azonban ezeket a számokat a kvantumelméleti állapottér összes ontikus állapotára összeadjuk, eredményül végtelent kapunk. (A B játékban ez az összeg 3 volt.) Ez azt mutatja, hogy túl sok ontikus állapotot szeretnénk ellátni valószínűséggel, vagyis túl sok ontikus állapotot tételezzünk fel egyszerre lehetségesnek. Az ontikus állapotok közül válogatnunk kell.

A probléma megoldása ugyanaz, mint amit a kártyás példánál láttunk. Az állapotteret le kell szűkíteni ahhoz, hogy a kvantumállapotot valószínűségként értelmezhesük. Ez azt jelenti, hogy a kvantumelméleti állapottérbe beágyazott sok klasszikus állapottérből ki kell választanunk egyet. Ezt a választást annak a fizikai mennyiségnek a kiválasztása jelenti, amelyet megfelelő klasszikus állapottér reprezentál. Ebben az értelmezésben a dolog úgy fest tehát, mintha a kvantumelmélet egyfajta többletstruktúrával rendelkezne, amelyről nyugodtan megfelelkezhetünk, mielőtt kiválasztjuk azt a fizikai mennyiséget, amelynek értékére kíváncsiak vagyunk. A kvantumállapot csak azután viselkedik valószínűségként, miután kiválasztottuk azt a fizikai mennyiséget, amelyet megmérünk a rendszeren.

A mért fizikai mennyiség kiválasztása egyben a lehetőségek körének kiválasztását is jelenti. A modális interpretáció itt tér el a kvantumelmélet többi interpretációjától. Az operacionalista interpretáció ugyanis a kiválasztott klasszikus állapotteret úgy értelmezi, mint az adott mérés *kimeneteleit* reprezentáló lehetőségeket. A valószínűség ezért egyfajta feltételes valószínűség, ahol is a feltételt a kiválasztott mérés szolgáltatja. Az operacionalista interpretáció mindenképpen nem tételezi fel, hogy a rendszer a mérésről függetlenül is rendelkezik ezekkel az értékekkel. A lehetőségek mérési kimeneteket jelentenek, nem pedig az adott fizikai mennyiség értékeit.

A modális interpretáció ezzel szemben a klasszikus fizikához hasonlóan tényleges *értéket* tulajdonít a fizikai mennyiségeknek. Ez az érték ugyanakkor függeni fog attól, hogy milyen fizikai mennyiséget mérünk. Ezt az összefüggést nevezik a fizikában *kontextualitásnak*. Egy pillanatra érdemes itt visszatérni a kártyás példára. A B játékban a kártyák lehetséges színe attól függött, hogy melyik két kártyát választottuk ki. A kártyák színe és a választás közötti összefüggés itt azonban igencsak mesterkéltnek tűnhetett, hiszen nehezen tudunk elkép-

zolni olyan kauzális mechanizmust, amely épp annak a két kártyának kölcsönöz szint, amelyekre a választásunk esett. A kvantumelmélet esetében azonban, ahol a mérés egy klasszikus mérőműszerrel való bonyolult és számunkra átláthatatlan kölcsönhatásban ölt testet, már nem annyira meglepő, hogy a rendszernek miért csak bizonyos tulajdonságai realizálódnak, és más tulajdonságai, amelyek esetleg csak egy másik mérési szituációban realizálhatók, miért nem. A mérés mint fizikai kölcsönhatás tehát magyarázatul szolgálhat az állapottér leszűkítésére.

Történetileg az első modális interpretáció Bas van Fraassentől (1972; 1991) származott. Konstruktív empirizmusának megfelelően van Fraassen egy rendszer valamely fizikai mennyiségének csak az adott fizikai mennyiség *mérése során* tulajdonított értéket. Mivel van Fraassen interpretációja agnosztikus azzal szemben, hogy a rendszer rendelkezik-e ilyen értékekkel a mérések közötti időben, ezért ezt az interpretációt koppenhágai vagy *antirealista* modális interpretációnak is nevezik.

Van Fraassen interpretációját további modális interpretációk követték. Ezeket az interpretációkat *realista* interpretációnak szokás nevezni, mivel együttesen az jellemezte őket, hogy a rendszer egy kitüntetett fizikai mennyiségének a *mérések közötti időben* is rögzített értéket tulajdonítottak. Mivel a fizikai mennyiségeket egy-egy klasszikus állapotér reprezentálja a kvantumelméleti állapotéren, ezért a realista interpretációk úgy is megfogalmazhatók, mint amelyek minden időpillanatban a kvantumelméleti állapottér egy bizonyos klasszikus részét tüntetik ki. A klasszikus állapottér, amint láttuk, ahhoz kellett, hogy a kvantumállapotot valószínűségként vagy episztemikus állapotként tudjuk értelmezni a megfelelő fizikai mennyiségnek az ágens számára ismeretlen értékei fölött. Az interpretációk javarészt abban különböznek, hogy (1) melyik klasszikus állapotot tüntetik ki, (2) a kiválasztott állapottér valóban klasszikus-e, és (3) a kiválasztott állapottér időben változik-e.²

² A Bohm-elméletben (Norsen 2017; Maudlin 2019) illetve a Lombardi-féle modális interpretációban (Lombardi–Dieks 2021) a klasszikus állapotot egy-egy fizikai mennyiség határozza meg: az előbbi esetben a hely, az utóbbi esetben a rendszer Hamilton-függvénye. A Bohm-elméletben tehát a részecskék helye az a fizikai mennyiség, amellyel a rendszer a méréstől függetlenül rögzített értékekkel rendelkezik. Mivel ezek az értékek nem ismeretesek, ezért kvantumállapot egy episztemikus állapot ezen értékek fölött. Ebben a két interpretációban a klasszikus állapottér rögzített és nem függ a rendszer kvantumállapotától – így ezek az interpretációk csak határesetben nevezhetők modálisnak.

A Bub-féle modális interpretáció (Bub 1998) annyiban általánosabb az előző kettőnél, hogy a fizikai mennyiség által kiválasztott állapottér nem feltétlenül klasszikus. Pontosabban szólva, épp csak annyira nem-klasszikus, hogy a klasszikus valószínűség még értelmezhető legyen rajta. Ezért a kvantumállapot episztemikus értelmezése itt is lehetséges.

Végül a Kochen–Healey–Dieks-féle modális interpretáció (Lombardi–Dieks 2021) a tulajdonságok struktúrájának meghatározásához nem jelöl ki előre egy klasszikus fizikai mennyiséget, hanem a kiválasztott állapotot a rendszernek és a mérőműszernek vagy a környezetnek együttes kvantumállapotából származtatja egy dekompozíciós matematikai tétel segítségével. Ez a lépés azzal az előnnyel jár, hogy a leírás tisztán kvantumelméleti marad, és

Ez utóbbi kérdés tanulmányunk szempontjából döntő jelentőségű. A *par excellence* modális interpretációkban ugyanis a klasszikus állapototteret a rendszer (vagy a rendszer és a mérőműszer együttes) kvantumállapota határozza meg. Mivel azonban ez a kvantumállapot időben változhat, így a kiválasztott klasszikus állapotter is változhat időben. Magyarán, *a rendszer szinkrón lehetséges ontikus állapotai időben változhatnak*. A kvantumállapot változásával tehát a rendszernek minden pillanatban más és más ontikus állapotai válnak lehetségessé. Ezek az egy időben lehetséges állapotok egy valószínűségi teret képeznek 1-re összegződő valószínűséggel. A kvantumelméleti állapotter egy adott ontikus állapota tehát a rendszer kvantumállapotának változásával hol beleesik ebbe a klasszikus valószínűségi térbe, hol pedig nem – azaz hol lehetségessé válik, hol nem.

Érdekes egy pillanatra összevetni a lehetőségek és az időbeliség viszonyának különbségét a klasszikus fizikában és a kvantumelméletben. A klasszikus fizikában az időbeli változást, vagyis a dinamikát elsősorban az ontikus állapotokon értelmezzük. Mivel az episztemikus állapotok az ontikus állapotok valószínűségi keverékei, ezért a dinamika járulékosan az episztemikus állapotokon is időfejlődést generál. Ha a kapus 50–50 százalékos eséllyel gurítja a jobb- illetve a balhátvédnek a labdát, akkor a labda 50–50 százalékos eséllyel lesz egy pillanattal később az egyik vagy másik védőnél. A tudatlanságunk a labda helyzetére vonatkozóan öröklődik a dinamika révén. Másképp mondva, az ontikus állapotok dinamikája és a jelenlegi episztemikus állapot együttesen meghatározzák a későbbi episztemikus állapotot is.

A modális interpretációban azonban megfordulnak a szerepek. A dinamika itt elsősorban az episztemikus állapotot fejleszti időben. Az episztemikus állapot ugyanis maga a kvantumállapot egy klasszikus állapotterre vetítve. Ezért a modális interpretációban a kvantumállapotot *dinamikus állapotnak* is nevezik. Ezzel szemben az ontikus állapotok, amelyeket itt *tulajdonságállapotoknak* neveznek, csak mintegy járulékosan nyernek dinamikai szerepet. Mindössze annyit tudunk róla, hogy az ontikus állapotok úgy fejlődnek, hogy sztochasztikus fejlődésük kompatibilis legyen az episztemikus állapotok dinamikájával. A modális interpretációban tehát az episztemikus állapot dinamikája van meghatározva először, az ontikus állapoté pedig csak azután.

Ahogy Jeffrey Bub, a modális elmélet egyik változatának kidolgozója fogalmaz: „A klasszikus világ és a kvantumvilág közötti különbség tehát az, hogy a klasszikus dinamika annak időbeli alakulását korlátozza közvetlenül, ami *aktuális*, a tulajdonságállapot dinamikai fejlődésén keresztül; ezzel szemben a kvantumos dinamika annak időbeli alakulását korlátozza közvetlenül, ami *lehetséges* (ami *valószínű*), ... [a klasszikus állapotter] dinamikai fejlődésén keresztül, amelyet a kvantumállapot és a kiválasztott fizikai mennyiség definiál.” (Bub 1998. 120.)

egyben azt is megmutatja, hogy hogyan bukkan fel (emergál) a klasszikus világ a kvantumelméletből.

Végül a modális interpretációkban megjelenik egy, a klasszikus fizikától eltérő igen érdekes tulajdonság, amelyet *perspektivizmusnak* neveznek. Minthogy ezekben az interpretációkban a szóban forgó fizikai rendszert legtöbbször egy nagyobb rendszer részeként írjuk le, így felvetődik a kérdés, hogy vajon mi is a kapcsolat az összetett rendszer és a részrendszerek tulajdonságai között. Amint az kiderül, általános esetben ez az összefüggés nagyon gyenge: a tulajdonságokra sem a komponálhatóság, sem a dekomponálhatóság nem teljesül. Azaz, a részrendszerek tulajdonságaiból összetett tulajdonság nem feltétlenül tulajdonsága az összetett rendszernek, illetve az összetett rendszer tulajdonságai nem mindig bonthatók fel a részrendszerek tulajdonságaira. A modális interpretációkban a tulajdonságoknak ezt a sajátosságát hívják perspektivitásnak. Ami tehát lehetséges egy összetett rendszer számára, az nem feltétlenül lehetséges a részrendszerekben, és fordítva, ami lehetséges a részrendszerek számára, az nem feltétlenül lehetséges az összetett rendszerben.

IV. ÖSSZEZGÉS

A klasszikus fizikában egy rendszer ontikus állapotainak, azaz egyidejű lehetőségeinek tere általában rögzített. Ha mégis változik, azt mindig valamilyen külső kényszerfeltétel megjelenése okozza. A rendszer episztemikus állapota ezek után ebben a megváltozott állapot térben lesz értelmezve mint valószínűségi eloszlás a megváltozott lehetőségi tér fölött. Ezzel szemben a kvantumelmélet modális interpretációjában maga az episztemikus állapot változása generálja a lehetőségek terének megváltozását. A kvantumállapot ugyanis a kvantumelméleti állapottérbe beágyazott klasszikus (vagy majdnem klasszikus) állapotterekből minden pillanatban kiválaszt egyet. Mivel azonban a kvantumállapot változhat az időben, ezért a kiválasztott klasszikus állapottér minden pillanatban más és más lehet. Ennek a klasszikus állapottérnek az elemei azonban éppen a szinkron lehetőségek, a kvantumállapot pedig az ágensnek ezekre a lehetőségekre vonatkozó korlátozott információját reprezentáló episztemikus állapot. A lehetőségi struktúra változásának klasszikus és modális kvantumelméleti tárgyalása közötti különbséget tehát abban áll, hogy az utóbbiban a lehetőségi struktúra időbeli változását a rendszer belső dinamikai fejlődése okozza, nem pedig a külső kényszerek. A rendszer fejlődése mintegy magával ragadja a lehetséges állapotok holdudvarát.

IRODALOM

- Belnap, Nuel – Thomas Müller – Tomasz Placek 2022. *Branching Space-Times*. Oxford, Oxford University Press. <https://10.1093/oso/9780190884314.001.0001>
- Bub, Jeffrey 1998. *Interpreting the Quantum World*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1119/1.19016>
- de Muynck, Willem M. 2002. *Foundations of Quantum Physics, an Empiricist Approach*. Dordrecht–Boston–London, Kluwer. <https://doi.org/10.1007/0-306-48047-6>
- Dieks, Dennis – Peter Vermaas (szerk.) 1998. *The Modal Interpretation of Quantum Mechanics*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
- Dickson, W. Michael 1998. *Quantum Chance and Non-locality*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511524738>
- E. Szabó, László 2002. *A nyitott jövő problémája*. Budapest. Typotex.
- Hughes, Richard 1989. *The Structure and Interpretation of Quantum Mechanics*. Cambridge/MA–London, Harvard University Press.
- Kment, Boris 2021. *Varieties of Modality*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/entries/modality-varieties/>
- Lieb, Elliot H. – Jacob Yngvason 1999. The Mathematical Structure of the Second Law of Thermodynamics. *Physics Reports*. 310/1. 1–96. [https://doi.org/10.1016/S0370-1573\(98\)00082-9](https://doi.org/10.1016/S0370-1573(98)00082-9)
- Lombardini, Olimpia – Dennis Dieks 2021. *Modal Interpretations of Quantum Mechanics*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/entries/qm-modal/>
- Maudlin, Tim 2019. *Philosophy of Physics. Quantum theory*. Princeton/NJ, Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvc77hrx>
- Norsen, Travis, 2017. *Foundations of Quantum Mechanics*. Dordrecht, Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-65867-4>
- Prior, Arthur 1967. *Past, Present and Future*. Oxford. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198243113.001.0001>
- Szabó Gábor 2024. Kvantumelmélet és interpretáció. *Magyar Filozófiai Szemle*. 68/1. 182–207.
- van Fraassen, Bas C. 1970. On the Extension of Beth's Semantics of Physical Theories. *Philosophy of Science*. 37/3. 325–339. <https://doi.org/10.1086/288311>
- van Fraassen, Bas C. 1972. A formal approach to the philosophy of science. In R. Colodny (szerk.) *Paradigms and Paradoxes. The Philosophical Challenge of the Quantum Domain*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press. 303–366. <https://doi.org/10.2307/jj.9644807.9>
- van Fraassen, Bas C. 1991. *Quantum Mechanics*. Oxford. Clarendon Press.

A morális túlkövetelés problémája és a hivatás filozófiája

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18677>

I. BEVEZETÉS

Tanulmányom fő kérdése, hogyan lehet egyszerre elfogadni azt, hogy a morális kötelességek az élet *minden területére kiterjedő* feltétlen követeléseket támasztanak az egyénnel szemben, tekintet nélkül az egyén preferenciáira, ugyanakkor az egyénnek joga van az élet számos területén követnie saját preferenciáit. Feltételezésem szerint a kérdést a hivatás segítségével lehet megválaszolni, mert úgy tűnik, hogy e fogalom az, amely ötvözi a moralitás feltétlenségét és az egyéni preferenciák jelentős szerepét az életvezetésben. A morális túlkövetelés problémájának felvázolása után bemutatom a hivatás fogalmát, lehetséges felfogásait, illetve a felfogások előnyeit és hátrányait. Mivel a hivatás fogalma a zsidó-keresztény kultúrában jelenik meg először, elemzésem a hivatás teista felfogásával kezdem, ezt követően mutatom be a hivatás fogalmának általános jellemzőit, majd rátérek a szekuláris elméletekre. Ilyen az önaktualizációs elmélet, amelyben a hivatás igazi énünk beteljesítését jelenti, a szubjektív elméletek, melyekben a hivatás az autonóm cselekvő választásának az eredménye, illetve az általános normatív etikai – vagy moralista – elméletek, melyek a hivatást az általános erkölcsi kötelességekkel azonosítják. Terjedelmi okokból tanulmányom nem tud mindezen elméletek részletes bírálatára vállalkozni, célom az, hogy bemutassam az analitikus filozófiai tradícióban megjelenő hivatáselméleteket mint jelölteket, amelyek talán képesek megoldani a túlkövetelés problémáját, ezért elemzésem elsősorban arra koncentrálok, mekkora normatív erővel bírnak a rivális hivatáselméletek. Vizsgálódásaim végeredménye az, hogy a túlkövetelés problémáját eddig csak a teista elméletek tudták megnyugtatóan kezelni azáltal, hogy világos magyarázatot adtak a moralitás és a hivatás forrására és viszonyára, a szekuláris elméletek vagy nem világosak ezen a ponton, vagy olyan viszonyt állítanak fel a kettő között, amely vagy a moralitás, vagy a hivatás normatív súlyát túlságosan lecsökkenti.

II. A MORÁLIS TÚLKÖVETELÉS PROBLÉMÁJA

Tanulmányomban a morális túlkövetelés problémájára keresem a választ. Ez a probléma azt jelenti, hogy úgy tűnik, a moralitás túl sokat követel tőlünk, ami alapvetően kétféle módon valósulhat meg: ha olyan cselekedeteket vár el tőlünk a moralitás, amihez nincs meg a szükséges kompetenciánk, vagy ha olyan dolgot vár el tőlünk, ami ellentétes a legbensőbb preferenciáinkkal. Hagyományosan ez utóbbit szokták érteni morális túlkövetelés problémája alatt: ekkor az erkölcs követelményei szemben állnak a személyes aspirációinkkal, vagyis azokkal a projektekkel, tevékenységekkel, amelyek kiemelten fontosak számunkra, amelyek – megérzésünk szerint – értelmet adnak az életünknek, azzá tesznek bennünket (olyan karakterré), akiké válnunk kell. Bernard Williams (2006. 174–196) és Susan Wolf (1982) kritizálja hasonló módon a moralitást, híres kritikájukban rámutatnak arra, hogy a moralitás túl sokat követel, nem ad teret a személyes vágyaknak, preferenciáknak.

A szembenállás az erkölcs és a személyes aspirációk között nem úgy történik meg, hogy a személyes törekvéseink vétkesek vagy amorálisak lennének, hanem úgy, hogy ha a saját preferenciáinkat követnénk, akkor nem lennénk annyira morálisan jók, mint amennyire lehetnénk, mert a saját, belső projekteink beteljesítésén való fáradozás elvonja erőforrásainkat, különösen az időnket és energiánkat attól, hogy az erkölcsi köteleességek beteljesítésén fáradozzunk. Meglátásom szerint ebből világosan kirajzolódik, hogy az igazi probléma a maximalizáló etikák, tehát különösen a konzekvencializmus esetében fog fennállni.¹ A maximalizáló etikák nem egy elégséges szintet akarnak elérni az értékek előmozdításában, hanem a lehető legnagyobb mértékben akarják ezt megvalósítani. Ez igaz a klasszikus perfekcionista etikára is, mely azt állítja, hogy nem egyszerűen jó emberré kell válnunk, hanem a lehető legjobbá (Hurka 1996. 55–56). A maximalizáló etikák esetében tehát az igazi probléma az lesz, hogy nem tettünk meg mindent, amit tehettünk volna, inkább egy kevésbé fontos kötelességet követtünk egy jelentősebb helyett, vagy nem váltunk annyira jó emberekké, amennyire az lehetséges lett volna.

A túlkövetelés problémája azért igazán jelentős a maximalizáló etikák esetében, mert a definíciójukból már eleve következik az, hogy az elmélet feltétlen engedelmességet vár el a cselekvőtől, vagyis azt, hogy a cselekvő a morális kötelességeket tartsa a legfontosabb kötelességének, és teljesítse ezeket annyira, amennyire tőle telik. Ennek illusztrálásához jó példa lehet D. Z. Phillips következő állítása:

¹ Köszönöm az anonim bírálónak, hogy felhívta erre a figyelmemet.

az erkölcsi megfontolások a velük törődő ember számára a legfontosabbak minden megfontolás közül [...], azt mondjuk, hogy az erkölcsi megfontolások mindenkinek felett állnak, például az, hogy ne bántsunk meg valakit, vagy ne alázzuk meg nyilvánosan, fontosabb, mint a köszönés formáságai. (Phillips 1977. 150.)

Továbbá:

Az ember természetesen enged a kísértésnek, és más dolgokat helyez erkölcsi kötelességei elé. Ebben az esetben, azonban büntudatot érez azért, amit tett. Az etikett követelményei feltételesek, amennyiben az erkölcs kérheti tőlünk, hogy szorítsuk háttérbe azokat. Az erkölcs követelményei azonban feltétlenek, mivel nem lehet őket háttérbe szorítani másfajta megfontolások miatt.” (Uo.)²

Peter Singer filozófiája kézenfekvő példája a morális túlkövetelésnek. A kortárs utilitarizmus egyik vezető gondolkodója szerint az utilitarista kalkulusból egyenesen következik, hogy a cselekvőnek minden pénzét el kell adományoznia, ami nem létszükséglet a számára. Ezt azzal indokolja, hogy ha lehetőségünk van segíteni, akkor azt kötelességünk megtenni. Ez alól csak akkor kap a cselekvő morális értelemben felmentést, ha a segítség mértéke akkora szenvedést okozna a cselekvőnek, vagy akiknek jóléte a cselekvőtől függ, amekkora szenvedést megoldani szándékozik (Singer 1977. 37). Vagyis Singer szerint kötelességünk minden pénzünket eladományozni az éhezőknek, egészen addig, ameddig mi magunk vagy a családjunk még nem kerül abba a helyzetbe, hogy éheznie kelljen. Sőt, Singer azt is javasolja (Singer 2015. 41), hogy szakmánkat is úgy válasszuk meg, hogy minél többet keressünk, mert ezáltal minél többet tudunk eladományozni is. Singer utilitarista kalkulusa szerint ez a jó keresettel rendelkezők esetében már a jövedelmük több mint 90%-ának eladományozását jelentheti (Burgess-Jackson 2020. 400). Ez a fajta életmód nyilvánvalóan nagyon sokat követel az egyéntől: fel kell áldoznia azt a munkát, amelyet esetlegesen preferálna, amelyben örömet lelné. Mivel sok pénzt adakozik, nem tud olyan javakra, szolgáltatásokra költeni, amelyek örömforrást jelentenének a számára, és esetleg kompenzálni tudnák azokat a fáradalmakat, amelyekkel a munkája jár.

Az utilitarizmus univerzális, külső szempontból meghozható ítéletek szerinti cselekvést követel, amiből az következik, hogy az egyén preferenciái még annak eldöntésénél sem rendelkeznek semmilyen fajta normatív erővel, hogy az egyénnek hol és milyen jó végeredményeket kell elérnie. Ez azt jelenti, hogy az egyén számára a legtöbb esetben morálisan nem megengedhető, hogy a családjára, barátaira költsön, vagy a számára fontos közösségért dolgozzon, mert a tevékenység pozitív hatásának azok számára kell megmutatkoznia, akiknek a helyzetén a szóban forgó tevékenység a legtöbbet javít.

² A saját fordításomban idézem a szövegeket.

Mint látjuk, legerősebben a konzekvencializmus esetében merül fel a túlkövetelés problémája, leginkább azért, mert annak sztenderd formája már a meghatározásából fakadóan maximalizáló jellegű: az a cselekedet helyes, amelyik a lehető legjobb végeredményeket hozza.

Bár fel lehet vázolni egy nem maximalizáló természetű etikát, fordulhatunk a deontológia vagy az erényetika bizonyos változatai felé, sőt, akár egy nem maximalizáló konzervevencionalizmust is felvázolhatunk (Scheffler 1994), ezt azonban nem érzem kielégítő megoldásnak. Ezek leginkább azon gondolkodók szemében működnek, akik eleve hasonló erkölcsi elméletekkel szimpatizálnak. Máskülönben furcsa választásnak tűnik vagy legalábbis egyszerű menekülésnek, ha pusztán azért választunk egy nem maximalizáló etikai teóriát, mert megrettenünk az erkölcs túlkövetelésétől. Bár nehezen elfogadható Peter Singer utilitarizmusa, úgy tűnik, hogy mégiscsak rátapint valami lényegesre, mivel valóban úgy tűnik, hogy ha megtehetjük, hogy segítünk, akkor segítenünk kell.

A túlkövetelés problémájára már többféle válasz is született. Ezek a válaszok általában azt a módszert követik, hogy valamilyen formában korlátozzák az általános erkölcs követeléseit. Vagy kisebb normatív erőt tulajdonítunk az általános etikának vagy behatároljuk azt – vagyis azt állítjuk, hogy bizonyos dolgokat (például ilyen-olyan személyes preferenciákat) nem írhat felül, vagy hogy életünk bizonyos területére már nem tolakodhat az általános erkölcs. A túlkövetelés problémája ezért részben motivációt jelenthet az erényetika követésére, mivel a túlkövetelés problémája az erényetika esetében tűnik a leggyengébbnek.³

Az egyik lehetséges út az, amit David Schmidtz javasol, miszerint erkölcs mindössze egy az emberi céljaink, projektjeink közül, és nem hagyhatjuk, hogy ez az egy törekvésünk leuralja az összes többi projektünket (Schmidtz 2023).

Tanulmányomban azonban nem ezeket a megoldási kísérleteket vizsgálom meg, hanem egy ezektől eltérő választípust. Nem arra keresem a választ, hogyan lehet elkerülni a morális túlkövetelés problémáját a moralitás lefokozásával vagy beszűkítésével, hanem arra keresek megoldást, hogyan tarthatjuk egyszerre azt a két álláspontot, hogy a 1) moralitás az élet minden területére kiterjedő és felülírhatatlan normatív erővel rendelkezik, és 2) erkölcsileg helyes a saját legbensőbb preferenciáinkat követnünk, fontos projektjeink megvalósításán fáradoznunk.

Úgy vélem, a lehetséges út a 2-es pont megvédésére anélkül, hogy az 1-es pontot tagadnánk, az, hogy azt állítjuk, a kettő végső soron összeér. Ehhez azt kell állítanunk, hogy morálisan igazolt vagy egyenesen kötelességünk belső projektjeink követése. Úgy vélem, hogy az a fogalom, amelyben egyszerre jelennek

³ Legalábbis a sztenderd változatuk esetében ez igaz. Ugyanakkor a kortárs etikában már rengeteg változat jelent meg mindegyik normatív etikai elméletből, ebből fakadóan sokat követelő erényetikák is. Erről bővebben ír Rebecca Stangl 2023.

meg belső preferenciáink, és eközben egy morális kötelességként jelenik meg számunkra, a hivatás (*vocation*).

Először azt vizsgálom, milyen általános definíciót lehetne adni a hivatás fogalmának. Mivel a fogalom szorososan összekapcsolódik a zsidó és a keresztény vallások hagyományával, a hivatás általános jellemzőinek elemzése elválaszthatatlan egy teista kerettől, ezért elsőként ezt a hivatásfelfogást mutatom be. Ezután rátérek a hivatás szekularizált elméleteire. Bemutatom az önaktualizációs felfogást, majd a szubjektív és a moralista elméleteket. Ezt követően visszatérek az eredeti problémához, és értékelem, melyik felfogás képes megoldani az erkölcsi kötelességek és a legbensőbb preferenciák konfliktusát. Meglátásom szerint a különböző elméletekben a hivatás fogalmának eltérő normatív ereje van, és a hivatás szekularizálására tett kísérletek ebben alulteljesítenek a teista felfogással szemben.

III. TEISTA ELMÉLETEK

Véleményem szerint a teista hivatás fogalmának legjobb megfogalmazását Robert M. Adams írásában találjuk: „A hivatás Isten egy konkrét személynek szóló parancsa – egy parancs, amely nem következik általánosabb etikai elvekből, nem következik az Isten által kiadott általánosabb parancsokból vagy más általános elvből.” (Adams 1987. 450.) A hivatás fogalmának első megjelenését – legalábbis a személyre szóló kötelesség értelmében – az Ószövetségben találjuk. Mivel a zsidó és a keresztény hagyomány többé-kevésbé ugyanazokat a szövegeket tekinti szent könyveknek azok közül, melyek a Héber Bibliában, illetve az Ószövetségben kaptak helyet, ezért beszélek a hivatás zsidó-keresztény felfogásáról mint átfogó kategóriáról, hiszen Isten hívásának a gondolata mindkét vallásban, illetve azok különböző változataiban is megjelenik. Ugyanakkor sok mindenben különbözik egymástól a keresztény és a zsidó vallás teológiája, és még e két vallás különböző felekezetei között is jelentős különbségek vannak, ami megnyilvánul a hivatásról alkotott elméleteikben is. Az üdvtörténet fogalma és az Ószövetség prófétáira való hivatkozás viszont közös elemnek tűnik.

Az Ószövetség vissza-visszatérő eseménye az, hogy az Úr megszólít embereket, és egy jól meghatározott feladatot ad nekik. Ez így van már az olyan történetek esetében is, mint Noé bárkája, hiszen Noé azért készült fel az özönvízre bárkaépítéssel, és azért szedett össze sokféle állatot, mert az Úr szólott hozzá, és tudatta vele, hogy özönvízzel fogja elárasztani a földet. Az olyan ósatyák életében is nagyon fontos szerepet kap a személyes hívás, mint például Ábrahám, illetve az egyiptomiak fogságából a választott népet kivezető Mózes. Ezen felül a prófétákat szólítja meg személyesen az Úr, leginkább azzal a feladattal, hogy közvetítsék üzenetét egy tágabb közösség felé.

Fontos tisztázni, hogy a fent említett, az Úr által adott üzeneteket, az ő megszólításait is mind hivatásnak tekintem, annak ellenére, hogy ez jelentősen eltér attól, ahogyan a hétköznapi életben használjuk a hivatás fogalmát. A számomra legfontosabb elemnek ugyanis tökéletesen megfelelnek az ószövetségi jelene-tek: ezek is meghatározott címmel rendelkező kötelességek, melyeket nem lehet az általános kötelességekből levezetni.

A legfontosabb feladat, az igazi hivatásunk az Ószövetség szerint az üdvösségre szól, és az Úr a személyre szóló meghívásokkal is ezt szeretné elősegíteni. Az ósatyák és a próféták tehát a saját, személyes hivatásukat követve valójában egy nagyobb általános hivatásbeli feladaton dolgoznak, amely az üdvösség elérésére vonatkozik.

Adams egy további fontos jellemzőre hívja fel a figyelmünket: a hívás nemcsak arra szólhat, hogy mit kell megtennünk, hanem hogy milyen emberré kell válnunk. Vagyis nemcsak bizonyos cselekedetekre, hanem bizonyos személyiségre (*selfhood*) szól a hivatásunk (Adams 1987. 454–455). Ez azért fontos, mert így lehetséges azt állítani, hogy a hivatásban összeérnek a személyes preferenciák és a moralitás követelményei. Ez nem szükségszerű, de Adams szerint jó okunk van azt feltételezni, hogy Isten nem véletlenül alkotott meg bennünket olyannak, amilyenek vagyunk, tehát személyiségünk és az ebből fakadó érdeklődésünk képessé tesz megtalálni és elvégezni azokat a feladatokat, amelyeket Isten nekünk szánt.

Egy teista keretben a hivatás tehát Isten személyes hívását jelenti, melynek címzettje az egyén, szólhat egy konkrét feladatra, de magában foglalhatja a meghívott egyén teljes személyiségének formálását is. Nem szükségszerű, hogy a hívás levezethető legyen az általános erkölcsi szabályokból, az is lehetséges, hogy feszültség van a kettő között. Ebben az esetben a személyes hívás normatív ereje nagyobb, mint az általános szabályoknak. Isten hívása jelenthet szó szerinti hívást, mint a bibliai példákban, de leginkább belső indíttatás, személyes intuíciók formájában jelentkezik.

1. Az elmélet hátrányai

Az elmélet jól kezeli a normativitás problémáját, vagyis azt a kérdést, mekkora normatív súlya van a hivatás fogalmának, és honnan ered ez a normatív erő. A kérdésre a válasz Isten szava. Amennyiben elfogadunk egy teista metafizikát, észszerűnek tűnik elfogadni, hogy Isten hívását teljesíteni kell, mivel az felülírható normatív erővel rendelkezik.

Ez az előny azonban egyszerre a hátránya is az elméletnek, ugyanis ez a hivatásfelfogás csak akkor működik, ha elfogadjuk a teista metafizikát is, vagyis az elmélet ontológiai vonatkozásban viszonylag drága lesz. A teista elméletek ellen felhozható összes érv egyben a teista hivatásfelfogás ellen felhozható érv-

ként is funkcionálhat. Ilyen lesz Isten rejtettsége (*divine hiddenness*) és a gonosz problémája is. Ráadásul ezek az ellenvetések rekonstruálhatók oly módon, hogy kifejezetten a hivatásfelfogást célozza. Éppen ezért úgy tűnik, hogy ha a morális túlkövetelés problémáját a hivatás fogalmának segítségével szeretnénk megoldani, fontos filozófiai motivációink lehetnek egy szekuláris változat kidolgozására. A hivatás fogalmának szekuláris keretekben való felhasználásának egyik legfontosabb alakja Max Weber, akinek a gondolkodását röviden érdemes áttekinteni, mielőtt a hivatás szekuláris elméleteit megvizsgálom.

Adams (1987. 450) az isteni parancs elmélet (*divine command theory*) egyik formájának tekinti a hivatást. Az ő elméletében a hivatás egyfajta isteni parancs. A többi parancstól mindössze az különbözteti meg, hogy nem általános, hanem személyes jellege van. Ebből fakadóan megfogalmazhatunk olyan érveket is, mint például Robert Nozick (1981. 586) intergalaktikus utazókról szóló gondolat kísérlete, amely szerint lehetséges, hogy Isten olyan feladatot ad nekünk, amely számunkra nem kívánatos, konstraintív, káros, sőt, talán morálisan elfogadhatatlan. Felmerül egy további probléma is, miszerint nem válik-e a hivatás túlkövetelővé ebben a keretben. Lehetséges, hogy a hivatás is túlkövetelő legyen, különösen a teista felfogásban, de rivális elméletekben is, ám korántsem fog olyan problémát jelenteni a hivatás túlkövetelése, mint az általános etika túlkövetelése, ugyanis jó okunk van azt feltételezni, hogy hivatásunk összefügg személyiségünkkel és belső preferenciáinkkal. A cél pedig pontosan az, hogy a legfontosabb belső preferenciáinknak szerezzünk érvényt, azoknak, amelyek kapcsolódnak unikális személyiségünkhöz, és azokra a projektekre irányulnak, melyektől azt várjuk, hogy értelmet adnak az életünknek. Amennyiben ezeknek a preferenciáknak sikerül érvényt szereznünk, azzal orvosoltuk a túlkövetelés problémájának általam értelmezett változatát. Ennek a problémának a részletes bemutatására ebben a tanulmányban nincs lehetőségem, erről részletesebben írok máshol (Ágota 2023).

2. Max Weber

A különböző teista elméletek változását nyomon követhetjük Max Weber munkáiban, aki a protestáns hivatáselméletek kialakulását, következményeit és társadalomra gyakorolt hatását kutatta. Weber szociológiai és vallástörténeti állításai közül jó pár megkérdőjelezhető vagy meghaladott mára, de abban vitathatatlanul nagy hatást gyakorolt, hogy beemelte a hivatás fogalmát a tudományos kutatás homlokterébe, illetve ő volt az első jelentős gondolkodó, aki egy szekuláris keretben használta a hivatás fogalmát. Webernek ugyan nem volt részletesen kidolgozott hivatáselmélete, ez a fogalom mégis nagy hangsúlyt kap morális dilemmák tárgyalása során a *Politika mint hivatás* (Weber 2020) című előadásában.

Úgy vélem, ennek a műnek nehézkes a beemelése a hivatásról kialakult analitikus filozófiai diskurzusba, mivel Weber nemcsak hogy nem dolgozott ki hivatáselméletet, de pontos definícióját sem adta meg, mit ért hivatás alatt, ráadásul nem tisztázta a hivatás viszonyát más normatív fogalmak vonatkozásában. Ehelyett Weber nagyon sokszor csak a szó hétköznapi és egyben elég homályos jelentésére támaszkodik: a hivatásról úgy beszél, mint nagy jelentőségű foglalkozásról, amelyet csak különleges személyiséggel rendelkező egyének vállalhatnak el (Weber 2020. 122–123, 127). Ám a hivatás körül kialakult analitikus vita középpontjában éppen az áll, hogy a hivatásfogalom pontosabb körülhatárolásával és elméleti kidolgozásával igyekeznek összefüggéseket felfedezni elméletek és normatív fogalmak között.

Webert már csak azért is nehéz elhelyezni a hivatásról szóló szokásos diskurzus keretei közé, mert az egyik nézete homlokegyenest szembe megy azzal, ami a hivatásról szóló vita egyik (sokszor csak rejtett) premisszája, és amit az egész diskurzus alighanem még a teista hivatásfelfogástól örökölt meg. Nevezetesen: Weber úgy véli – szemben a hivatásvita résztvevőinek túlnyomó többségével –, hogy a hivatás nemcsak hogy feszültségben állhat az általános moralitással, hanem szöges ellentétbe kerülhet a moralitás egészével. Kis János és Michael Walzer Weber-értelmezésében a politikus fausti hős, aki képes elkárhozni a politikusi hivatás vállalásából fakadó feladatok elvégzése érdekében (Kis 2017. 383, Walzer 1973. 176). Ez összefügg azzal, hogy mind Weber műveiben, mind az őt elemző szövegekben a hangsúly valójában nem a hivatáson, hanem magán a politikán, a politikus társadalmi szerepén van. A politikus nem azért van különleges helyzetben, mert van egy hivatása (ami történetesen a politikára szól), hanem mert politikus. Ha Weber magának a hivatással való rendelkezésnek tulajdonítana akkora normatív erőt, hogy az képes legyen felülírni bizonyos esetekben még az általános erkölcsöt is, akkor azt kellene állítania, hogy más hivatások is rendelkeznek ezzel a moralitást felülíró erővel. Ugyanakkor nem találunk erre utalást Weber szövegeiben, ami tovább erősíti azt az olvasatot, hogy nem a hivatás, hanem a politika, a politikusi lét az, amely igazán fontos Weber elméletében.

Úgy is értelmezhetjük a weberi megközelítést, hogy az a szó szoros értelmében nem is valamilyen hivatásról, hanem egy társadalmi szerepről és a hozzá kapcsolódó szerepkötelességekről szól – és ha így teszünk, akkor rögtön világos lesz, miért válik olyan implauzibilisen amorálissá Weber „hivatás”-felfogása, amely valójában egy társadalmi szerep elmélete. Lawrence Blum (1994. 104) hasznos megkülönböztetése szerint míg a szerepkötelességek azonos tartalmúak mindazok számára, akik a szóban forgó társadalmi szereppel rendelkeznek, addig a hivatásbeli kötelességek eltérőek lehetnek még azok számára is, akik azonos szerepben vannak vagy azonos foglalkozást űznek. Ennek az az oka, hogy a szerepkötelességek magához a szerephez kapcsolódnak, például hogy a politikusnak milyen különleges feladatai vannak egy társadalomban. Ezzel szemben a hivatás szorosan kapcsolódik a cselekvő identitásához, egyedi személyiségéhez,

preferenciáihoz. És éppen ez az, ami miatt a szerepkötelességekkel ellentétben a hivatásfogalom alkalmas lehet arra, hogy a morális túlkövetelés problémájára megoldást nyújtson.

Ezzel együtt is Webernek elévülhetetlen érdemei vannak abban, hogy rámutatott a hivatás fogalmának erkölcsi jelentőségére, a teista hivatáselméletek különbségére, és hogy elkezdte a témát egy szekuláris keretben tárgyalni. Ugyanakkor ő egy más felfogásban, más keretben tárgyalta a kérdést, ezért Weber nem tud válaszokat adni e dolgozat fő kérdéseire.

IV. A HIVATÁS FOGALMÁNAK ÁLTALÁNOS JELLEMZŐI

A következő szakaszokban olyan (szekuláris), Istenre nem hivatkozó etikai elméleteket is be fogok mutatni, amelyek nem tekintenek magukra hivatásfelfogásként, de könnyedén lehet őket ekképpen értelmezni. Ehhez az előzőekben bemutatott zsidó-keresztény felfogásra támaszkodva sorra veszem a hivatás fogalmának általános jellemzőit. Az általános jellemzők felvázolásának segítségével lesz lehetőségünk megállapítani, milyen egyéb felfogások férnek bele az általános keretbe.

Michael Novak a saját szekuláris elméletében négy általános jellemzőt azonosít: unikális minden egyén számára, passzol a képességeinkhez, gyakorlata közben örömet érzünk,⁴ és nem könnyű felfedezni (Novak 1996. 34–36). Ugyan Novak egy szekuláris elmélet keretében állítja fel ezt a négy általános jellemzőt, de könnyű belátni, hogy jól illeszkedik a teista felfogásokhoz is olyannyira, hogy eredete alighanem ezekhez az elméletekhez nyúlik vissza.

Az én értelmezésemben a legfőbb jellemző az, hogy a hivatásnak meghatározott címzettje van, ami lehet akár egy személy vagy egy csoport (pl. a kiválasztott nép). A második jellemző, hogy egy meghatározott feladatra szól. Egyet-érték William Frankenával (1976. 397), aki azt állítja, hogy a hivatást két részre lehet bontani. Az első az átfogó hivatás (*super-vocation*), amely egy általános, sok embernek szóló hivatást fogalmaz meg (pl. Isten dicsőítése, a nemzet felvirágoztatása), a másik része a személyes hivatás (*personal vocation*), amely már egy konkrét feladat, és azt jelöli ki, hogyan tud az egyén hozzájárulni az átfogó hivatás beteljesítéséhez. A hivatás harmadik jellemzője, hogy nem lehet közvetlenül levezetni az erkölcsi szabályokból. Úgy tűnik, hogy a hivatás egy erkölcsi felhívás, miközben mégsem az általános erkölcs származéka.

Itt felmerül az a probléma, hogyan lehet a hivatás morális parancs, ha számos gondolkodó az erkölcs sajátosságának tekinti, hogy az univerzalizálható normák-

⁴ Ez nem jelenti azt, hogy szükségszerűen boldogok leszünk tőle, hanem hogy a nehézségek közepette is képesek vagyunk egyfajta belső örömet átélni.

ból áll.⁵ Erre az a válasz adható, hogy a szerzők általában próbálják a hivatást egy nagyobb morális ideához, végső értékhez kapcsolni. Véleményem szerint ez az, ami leírható Frankena átfogó hivatás kategóriájával. A teista keretben világosan látszik, hogy mind a hivatásnak, mind az általános erkölcsnek ugyanaz a forrása, az Isten, aki megfeleltethető a legfőbb jóval. Így a hivatás nem lesz egyenlő az általános erkölccsel, de mivel a forrása ugyanaz, azzal mégis szorosan összefügg. Személy szerint azzal a nézettel értek egyet, hogy előbb van a legfőbb jó, aztán a moralitás. Azok lesznek a morális parancsok, melyek a legfőbb jóból nyerik normatív erejüket.

V. ÖNAKTUALIZÁCIÓS ELMÉLETEK

A teista felfogás jelentős hátránya maga a teista metafizikai keret volt, ezért érdemes megvizsgálnunk a hivatás többi, a teizmustól független, szekuláris elméletét. Elsőként az önaktualizációs elméletet, amely azt állítja, hogy van egy igazi, autentikus énünk, és a hivatás az a jelenség, amikor megérezzük, milyen cselekvési forma van összhangban ezzel az énnel, mit kell tennünk ahhoz, hogy ezt az ént kellőképpen kibontakoztassuk.

Többfajta önaktualizációs elmélet létezik, közös vonásuk az az emberkép, amely szerint van az embernek egy igazi, autentikus énje, a személyiségének többi rétege alatt, és hogy valamilyen formában képesek vagyunk hozzáférni ennek az énnel a preferenciáihoz. Ez az én számunkra egy potenciálként jelenik meg, amelyet aktualizálnunk kell. A másik közös vonás az, hogy mindegyik elmélet nagy normatív erőt tulajdonít ennek az énnel.

A különböző elméletek viszont eltérnek egymástól abban, hogy különböző szelf-fogalmakat használnak. Tehát mást jelent és máshonnan ered az igazi-én fogalma. Úgy vélem, alapvetően két csoportot különböztethetünk meg: naturalista és szupernaturalista elméleteket.

A naturalista elméletek az igazi-ént egy természeti jelenségnek, egy pszichológiai ténynek tartják, míg a szupernaturalista felfogásban a szelfnek a forrása egy természetfeletti létező. Ez lehet Isten, de nem szükséges a szupernaturalista felfogásban sem, hogy az eredete egy istenség legyen.⁶

Az elméletnek lehetnek olyan nem naturalista felfogásai is, amelyek eltérnek a klasszikus zsidó-keresztény felfogástól, és alternatív teológiákhoz vagy Isten nélküli szupernaturalista metafizikához kapcsolódnak. David L. Norton a klasszikus indiai *atman* és a görög *daimon* fogalmát hozza fel példának, és egy

⁵ Köszönöm az anonim bírálónak, hogy felhívta erre a figyelmemet.

⁶ Egy buddhista elmélet például azt állíthatná, hogy egy nagy szelf létezik valójában, minden más csak illúzió. Ebből az következik, hogy a hivatás arra szól, hogy felismerjük a valóság természetét és tudatlanságunkból kilépve legyőzzük az illúziót.

szókratészi, eudaimon teóriát vázol fel, amelyre többféle módon is hivatkozik: perfekcionizmus, önaktualizációs etika, normatív individualizmus. Norton Szókratész elméletét rekonstruálja és helyezi egy analitikus keretbe. Norton szerint is minden ember rendelkezik daimonnal, amely egy belső, implicit potenciál, és egy belső hang formájában érzékeljük (Norton 1976. 4–6). Norton ezt tekinti az egyén igazi-énjének (*true self*). Az a feladatunk, hogy ezt a potenciált aktualizáljuk, explicitté tegyük, vagyis kövessük a daimon igazságait.

3. Az elmélet hátrányai

A legfontosabb nehézség az igazi-én elméletek számára, hogy bizonyos esetekben tisztázatlan, hogy erkölcsi szempontból honnan ered a szelf normatív ereje. Nagyon könnyen lehet, hogy a saját igazi-énünk beteljesítésére való törekvésünk önző magatartáshoz vezet, és a cselekvő figyelmen kívül hagyja mások jogos igényeit, mert a saját preferenciáit részesíti előnyben. Ez elég nagy hátránya az elméletnek, ha a túlkövetelés problémája felől nézzük: tulajdonképpen úgy próbálja kezelni a morális túlkövetelés problémáját, hogy a moralitást alulkövetelővé teszi, amely nem tudja érdemben szabályozni az egyéni preferenciák kielégítését.

Az egyik módszer e probléma semlegesítésére, hogy azt állítjuk, a legbensőbb, igazi-énünk morálisan jó. Egy szekuláris keretben nehezen tartható ez az álláspont, ezért jellemzően ezek az elméletek a hivatást a moralitás alá sorolják. Tehát a moralitás adta kereteken belül van lehetőségünk hivatásunk megvalósítására, az igazi-énünk beteljesítésére. Ebből fakadóan az önaktualizációs felfogás ebben a formájában nem alkalmas a túlkövetelés problémájának kezelésére, hiszen e módosítás nyomán ha és amennyiben a moralitás túlságosan sokat követel, akkor a hivatásnak nincs normatív ereje ezt korlátozni. Ez az elmélet jellemzően pszichológusok munkáiban kerül elő (például Dobrow 2012), az ő vizsgálódásuk középpontjában leginkább az áll, hogy a viselkedésre milyen hatással van a hivatástudat. Egy teista viszont állíthatja, hogy legbensőbb énünk jó, méghozzá szükségszerűen, hiszen ennek az ének a forrása egy mindenható, természetfeletti entitás, aki morálisan tökéletes, minden jónak és az erkölcsi törvényeknek a forrása. Koherensnek tűnik azt állítani, hogy ha egy ilyen entitásnak ránk szabott tervei vannak, azt az igazi-énünk vágyaiba helyezi. Ha a szelfünk forrása egy ilyen entitás, akkor szükségszerű, hogy a szelfünk is jó legyen, mert minden jó dolgok teremtője alkotja, akitől rossz dolgok nem származnak.

Az erre adható ellenvetések – úgy, mint a teista modell esetében – azok lesznek, amelyek az elmélet metafizikai keretét támadják. Ezekbe nem kívánok részletesen belemenni, csak arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy a teista metafizika itt is erős válaszokat tud adni a hivatást érintő kérdésekre – míg azok szekuláris változatai nem, vagy csak azon az áron, hogy a morális túlkövetelés problémáját érintetlenül hagyják.

VI. SZUBJEKTÍV ELMÉLETEK

Ugyan vonzó lehet az az állítás, hogy a hivatás a legbensőbb énkünkől származik, de mint az előző szakaszban láttuk, szükség van valamiféle kontrollra, lehetőleg anélkül, hogy az autenticitási csorbuljon. Erre adhat megoldást a szubjektív – vagy személyes választásra alapozó – elmélet, mert a személyes választás képes megőrizni a legbensőbb preferenciákat, miközben az elmélet mégsem pusztán belső intuíciókra hagyatkozik. A szubjektív elméletek szerint hivatásunkat saját magunk választjuk meg. Ez közel áll a szó hétköznapi értelméhez, mivel hivatásnak gyakran a munkánkat nevezzük, amit a saját választásunknak tekintünk. Éppen ezért ez a felfogás hivatkozik a legtöbbit a munka fogalmára. Sőt, úgy tűnik, hogy a munka koncepciójából indul ki, akár úgy is fogalmazhatnánk, hogy ez az elmélet a munka egy lehetséges felfogását, a munka filozófiáját adja.

William Frankena elemzésének (Frankena 1976) kiindulópontja a foglalkozás (*job*) és munka (*work*) különbsége. Frankena szerint a hivatás az, amikor a foglalkozásunk egy olyan munka, amely nemcsak a keresetünket adja, hanem amelyben identitást, értelmet és értéket lelünk (Frankena 1976. 397).

Ez az, amit Frankena a földi, személyes hivatásunknak tekint. Ugyanakkor, mint már említettem, Frankena megkülönbözteti ezen kívül az átfogó hivatás (*super-vocation*) fogalmát, melyhez a személyes hivatásnak kapcsolódnia kell. Frankena több opciót is felvázol, milyen átfogó hivatásaink lehetnek, majd végül leszűkíti a lehetőségeket kettőre: az ilyen hivatás szólhat a jó életre vagy a morális életre. Bár az ideális az, ha a kettő egybeesik, könnyen meglehet, hogy a kettő konfliktusba kerül egymással. Frankena nem kíván egyik mellett sem elköteleződni, olyan megoldást keres, amely mindkét átfogó hivatás számára kielégítő lehet. Frankena szerint az igazi hivatásunk az, ahol a kettő összeér, mivel a hivatás vezet bennünket a legjobb élethez a szó nem morális értelmében, és legalább annyira jó morális értelemben, mint amennyire jó más hivatásban is lehetne, amelyet képesek vagyunk betölteni (Frankena 1976. 406). Ugyanakkor elismeri, hogy úgy tűnik, a jó életre szóló átfogó hivatás többet nyom a latban. Ezt arra alapozza, hogy sokszor mondjuk, hogy valaki eltévesztette a hivatását (*misses his vocation*), vagyis előfordulhat, hogy egy orvos ráébred, hogy neki valójában filozófusnak kellett volna mennie (Frankena 1976. 397). Amikor ilyeneket mondunk, akkor általában nem arra gondolunk, hogy nem éltünk kellőképpen morális életet, hanem más szempontok játszanak szerepet. Frankena szerint ezek a mondatok azt jelzik, hogy a cselekvő élhetett volna jobb életet, olyat, amely számára megfelelőbb.

Frankena a személyes választás szükségességét is a két átfogó hivatás alapján indokolja meg. Végül azért érkezik meg ahhoz a konklúzióhoz, hogy igazolt, ha egy morálisan alacsonyabb rendű hivatást választunk – például ha orvosok helyett filozófusok leszünk –, mert mind a jó, mind a morális élet csak olyan ember számára lehetséges, aki autonóm és szabad (Frankena 1976. 407). Ezért

szükséges, hogy az egyénnek meglegyen a lehetősége arra, hogy megválassza a saját személyes hivatását.

Frankena elméletének előnye, hogy jól ragadja meg a munkához mint hivatáshoz kapcsolódó intuíciónkat. Továbbá több metafizikai vagy erkölcsi elmélettel is könnyedén összeegyeztethető az általa javasolt felfogás, illetve nagy érdeme van abban, hogy jól artikuláltan fogalmazza meg a személyes és az átfogó hivatás közötti különbséget. Írása az egyik első olyan tanulmány, amely az analitikus filozófiai tradícióban tárgyalja a hivatás fogalmát.

1. Az elmélet hátrányai

Úgy vélem, a hivatás normatív erejének igazolása ebben a felfogásban is problémákba fog ütközni. Frankena ugyan számításba veszi azt az esetet, mi történik akkor, amikor a jó élet és az erkölcsös élet követelése szembekerülnek egymással, de nem járja körül a problémát kellőképpen. Amennyiben ugyanis a hivatás fogalmát normatív erkölcsi erővel rendelkező jelenségként írjuk le, akkor szükséges valamivel igazolnunk, ha két különböző erkölcsi értékkel rendelkező hivatás közül az alacsonyabb értékűt választjuk.

Úgy vélem, Frankena erős érvet hoz fel amellet, hogy miért kell a hivatásnak szabad választásunk tárgyának lenni, mert intuitíve elfogadhatónak tűnik azt állítani, hogy mind a jó, mind az erkölcsös élethez szükséges, hogy szabad és autonóm cselekvők legyünk – bár Frankena nem fejti ki ezt az érvet bővebben. Ugyanakkor mégiscsak úgy tűnik, mintha Frankena egy fogalmi nehézségbe ütközne. A hivatás fogalma ugyanis magában foglalja az elhívás aktusát, mely által a cselekvő meg van szólítva. Ez az elhívás a teista elméletek esetében Istentől jön, az önaktualizációs elméletek során már belülről, az autentikus éntől. Ugyanakkor ez utóbbi elméletek esetében is megvan az a mozzanat, hogy a cselekvő úgy érzi, hogy egy meghatározott feladatra van elhívása. A szabad választásra alapozott felfogás esetében azonban nem világos, hogy mi az, ami hívja a cselekvőt. Meglehetősen furcsa lenne azt állítani, hogy a cselekvő hívja saját magát. Frankena elméletében nem egészen ez történik, hanem megjelenik egy belső feszültség, amelyet később nem magyaráz meg. A cselekvő érez magában elhivatottságot, ugyanakkor ő az, aki a hivatását választja. Viszont az elhivatottság érzését nem ő generálta saját magában, tehát ha követi ezt az érzést, akkor a hivatása mégsem egészen a cselekvő választása volt, ő az autonóm szabadságát akkor gyakorolta, amikor a belső elhivatottság követése mellett döntött, de nem ő választotta ezt a belső intuíción. Ha viszont úgy dönt, hogy nem azt a foglalkozást választja, amire úgy érzi, hivatva van, akkor úgy tűnik, hogy döntése valóban autonóm, de munkáját nem lehet hivatásnak tekinteni, hiszen a cselekvő nem érzi, hogy arra lenne hivatva.

Véleményem szerint Frankena problémája abból fakad, hogy nem fejti ki, nem is kérdez rá, hogy az elhivatottság érzése honnan fakad, milyen fajta jelen-

ség. Ha nem világos, hogy az autentikus döntés végső soron miből forrászik, akkor nem világos, hogy miért kellene a saját döntésünkre hagyatkoznunk a moralitás helyett. A szövegben az sem világos, hogy mi a hivatás végső forrása: az autentikus döntés vagy valami más? Ráadásul Frankena elmélete egyfajta ellentmondást is hordoz magában. Frankena szerint az autentikus döntésre alapozva megválaszthatjuk a hivatásunkat, akár a maximalizáló etika ellenében is, mert a szabadság szükséges feltétele a moralitásnak és a jólétnek. Tehát sok esetben az szolgáltat engedyt a moralitás megszegésére – nevezetesen: a szabadság –, amely a moralitás szükséges előfeltétele. A moralitás így olyan alapra épül, amely sokszor a moralitás ellen fordul: így a moralitás egy abszurd normatív alakzattá válik.

VII. MORALISTA ELMÉLETEK

Mivel az előző elméletek mind megnyitják a lehetőséget arra, hogy még amorális cselekedetek is igazolhatóak legyenek – már amennyiben elfogadjuk az elméletek érvényességét –, felmerül a kérdés, hogy nem lehetséges-e olyan módon „kordában tartani” a hivatást, hogy a moralitás alá soroljuk. A következő felfogás lényegileg ezt teszi. A moralista elmélet azt állítja, hogy a hivatás és az erkölcs követelése egybeesnek. A 19. századi filozófus és anglikán lelkész, Hastings Rashdall⁷ mellett érvel, hogy a hivatás feltétele a morális életnek. Rashdall elméletét a szubjektív elméletek közé is lehetséges besorolni, mivel szerinte is megvan a cselekvő szabadsága arra, hogy megválassza a saját hivatását. Azért tartom Rashdall elméletét a hivatás moralista felfogásának, mert a hivatás kérdését az általános etikához fűződő viszonyon keresztül értelmezi. Bár nem ez az elmélet eredeti vállalása, de lehetséges úgy értelmezni, mint egy kísérletet arra, hogy a hivatás fogalmát és az etikai elméletek követeléseit kompatibilissé tegye.

Hastings Rashdall a munka fogalmán keresztül próbálja megragadni a hivatás jelentését. Írása azt a kérdést járja körül, hogy a cselekvőnek milyen foglalkozást kellene választania magának, mi alapján tudja ezt a kérdést eldönteni. Rashdall kiindulópontja kortársa, James Martineau elmélete, amelyet kritizál. Ennek lényege az, hogy egy döntési helyzetben mindig a rendelkezésünkre álló legmagasabb rendű motivációt kell követnünk (Martineau 1885. 251).

Rashdall arra keresi a választ, hogyan lehetséges morálisan igazolt módon az, hogy a cselekvő legalább bizonyos esetekben a saját természetes emberi kapcsolatait vagy preferenciáit kövesse és ne valamilyen magasabb princípiumot. Ezt a problémát Rashdall a hivatás kérdésével illusztrálja. Esszéjének elején a hivatás pusztán mint foglalkozás (*profession*) jelenik meg. Azért esik épp erre a

⁷ Rashdall ugyan nem szigorú értelemben vett analitikus filozófus, de utilitarizmusa és stílusa révén szorosan kapcsolódik ehhez a hagyományhoz.

választása, mert hivatásunk megválasztását egy kiemelten fontos és nehéz erkölcsi kérdésnek tartja. Ebből fakadóan egy jó tesztnek tartja Martineau elmélete számára, melyből – feltételezése szerint – azt állapíthatjuk meg, hogy Martineau morális kritériuma a gyakorlatban nem képes teljesíteni a vállalását (Rashdall 1888. 214).

Rashdall úgy véli, a Martineau által favorizált morális kritérium nem képes teljesíteni a gyakorlati célját, mert az alkalmazása túlságosan nehéz. Rashdall szerint ahhoz, hogy a cselekvő meg tudjon felelni Martineau tézisének, ahhoz annyira el kell távolodnia a saját motivációitól és annyira egyé kell válnia a magasabb rendű motivációkkal, hogy az lényegileg egy monasztikus kivonulást jelent a világból (uo). Ezt a gondolatot Rashdall nem fejti ki bővebben, véleményem szerint ezt a kivonulást vagy elidegenedést nem kívánatosnak, intrinzikusan rossznak látja.

A következő ellenérve az, hogy vannak olyan esetek – hivatásunk megválasztása során –, amikor nem tűnik morálisan helyesnek, sőt, morálisan rossznak tűnik, ha a magasabb princípiumot követjük és nem a személyes motivációinkat. Rashdall az érvelését nem konzekvencialista érvekkel indítja, hanem arra hívja fel a figyelmet, hogy a klerikális pályát – amelynek nagy erkölcsi értéket tulajdonít – sem azoknak ajánlják, akik valamilyen erkölcsi vizsgálódás során arra jutottak, hogy ezt a hivatást kell választaniuk. Az egyházi pályáról (papi, szerzetesi, lelkési) Rashdall szerint úgy gondolkodunk – és ez véleményem szerint korunkra is igaz –, hogy azoknak kell ezt az utat választaniuk, akik egy belső indítást éreznek erre. Rashdall véleménye szerint morálisan rossz úgy klerikális pályára lépni, hogy nem érzünk erre egy erős belső intuíciót (Rashdall 1888. 216).

Rashdall ezután konzekvencialista módon kezd érvelni. Példának az orvosi pályát hozza fel. Úgy tűnik, hogy az orvosi pálya egy morálisan nagyon értékes hivatás, továbbá nagyon magasrendű princípiumok szólnak amellett, hogy a cselekvő ezt válassza. Ugyanakkor ha valakinek nincs tehetsége az orvosláshoz, akkor lehetséges, sőt valószínű, hogy jobb eredményeket fog elérni, és ezáltal morálisan nagyobb értéke lesz cselekedeteinek, ha más hivatást választ. Ez nemcsak a tehetségünkkel, hanem a motivációinkkal is összefüggésben áll, hiszen akkor tudunk egy munkát megfelelő módon elvégezni, ha arra motiváltak vagyunk. Rashdall szerint a legnagyobb jót tehát éppen az segíti elő, ha olyan munkát választunk, ami a legjobban illik hozzánk (Rashdall 1888. 221).

Ezzel szemben Martineau elméletéből az következik – Rashdall értelmezése szerint –, hogy éppen azt a foglalkozást kell választanunk, amire nem érzünk önző motivációt, mivel ebben az esetben olyan alacsonyabb rendű motivációk játszanak szerepet, mint a saját jólétünk. Ezt egy újabb példaként használja Rashdall arra, hogy megmutassa azt, hogy Martineau elméletében nagyon nehéz határt szabni önmagunk megtagadásának, ezért ha a Martineau által favorizált erkölcsi princípiumot követjük, akkor úgy tűnik, egyfajta aszkézishez fogunk

eljutni. „Ha az ember kötelessége, hogy olyan magatartást kövessen, amely a legnagyobb jót okozza, hogyan lehetséges, hogy lehet megállapítani a határait az önmegtágadásnak és az aszketizmusnak, amit egy ilyen princípium követel?” (Rashdall 1888. 219.)

További gyakorlati nehézség Rashdall szerint, hogy bizonyos munkák eltűnének, ha mindenki a magasabb rendű hivatást választaná. Társadalmunk működése azt igényli, hogy sokféle igényünknek megfelelően sokféle termék és szolgáltatás kerüljön előállításra, és ehhez sok különböző morális értékkel bíró munka elvégzése szükséges. Ehhez kapcsolódik az a probléma, hogy az alacsonyabb rendűnek tartott foglalkozásokat valószínűleg olyanok választanák Martineau elméleti keretében, akiknek nincsenek erős erkölcsi motivációik, ezért oda jutnánk, hogy minél alacsonyabb rendű egy munka, annál amorálisabb ember végzi azt. Rashdall szerint ebből fakadóan csak önző kereskedők és önző brókerek lennének, ami rossz következményekhez vezetne az egész társadalomra nézve (Rashdall 1888. 222).

Rashdall elméletének a kritikai része úgy vélem, hogy helytálló, és megteremti az utat a későbbi utilitarizmus kritikáknak – annak ellenére, hogy maga is utilitarista. Világosan és érthetően mutatja be azt a problémát, hogy a moralitás könnyen túlkövetelővé válik, éppen ezért a morálfilozófia egy fontos feladata, hogy feltegye a kérdést, van-e határa az etikai elméletek követéseinek, és ha igen, milyen módon állapíthatjuk meg, hol van ez a határ.

2. Az elmélet hátrányai

Úgy vélem, Rashdall elmélete mint hivatásfelfogás nem állja meg a helyét. Megfelelő módon használ egy idealista (nem-hedonista) kalkulust foglalkozásunk megválasztásának a kérdésére, de a hivatás fogalmának általános jellemzői és az utilitarista kalkulus követelései – még az olyan idealista utilitarizmusé is, mint Rashdall elmélete – a legtöbb esetben konfliktusba fognak kerülni egymással. Érvelésének fő tézisei konzekvencialista természetűek, amelyek annyiban tudják tompítani az erkölcsi túlkövetelését, hogy inkorporálják a cselekvő személyiségét és motivációit. Véleményem szerint könnyen belátható, hogy egy konzekvencialista etikának igenis figyelembe kell vennie a cselekvő képességeit és preferenciáit, éppen azért, amire Rashdall is alapozza érvelését, amely szerint ezek a tényezők nagyban befolyásolják, hogy a cselekvő mennyire végzi hatékonyan a munkáját.

Az erősségeken és a motivációkon túl több tényezőt azonban már nem tud inkorporálni az elmélet anélkül, hogy ne kelljen feladnia az utilitarista megfontolásokat. Amit a hivatás általános jellemzőjének tekintünk, hogy a cselekvő egy megszólítotttságot, belső indítást érez egy cselekedet végrehajtására, azt nem tudja Rashdall elmélete maradéktalanul elfogadni. Ez nemcsak azért probléma,

mert úgy tűnik, hogy Rashdall elmélete nem illik az általános hivatásfelfogásba, hanem azért is, mert önellentmondásossá válik, ugyanis Rashdall kijelenti (Rashdall 1888. 229), hogy a cselekvőnek megvan a szabadsága arra, hogy azt tegye, amire úgy érzi, hogy hívva van (*believes himself to be called*). Ezzel szemben mégsem a hivatás lesz az a jelenség, amely irányt szab a cselekvésnek, hanem a jó maximalizálásának általános szabálya, illetve a motiváció és a tehetség hármasságának egysége.

Összességében tehát megállapíthatjuk, hogy a moralista elméletek nem tudják a megfelelő módon integrálni a hivatás fogalmát, mert az erkölcsi követelmények és a hivatás előbb-utóbb konfliktusba kerülnek egymással – persze lehetnek kivételes esetek, például ha valaki erős elhivatottságot érez arra, hogy orvos legyen, és valóban megvan a tehetsége hozzá, akkor úgy tűnik, hogy a hivatás és az erkölcs követelése megegyeznek. Ebből fakadóan a bemutatott elmélet olyan hivatásfogalommal operál, amely jelentősen eltér a hivatás általános felfogásától, ezért kétséges, hogy egyáltalán hivatásnak lehet-e tekinteni azt, amit Rashdall annak hív.

VIII. ÖSSZEFOGLALÁS

A fentiek alapján megállapíthatjuk, hogy a lehetséges hivatásfelfogások legnagyobb problémája a normativitás kérdése. Egy működőképes hivatáselméletnek válaszolnia kell arra a kérdésre, miért írhatja felül a hivatás az általános erkölcs szabályait.

Erre a legerősebb választ a teista metafizikára épülő elmélet tudja adni, míg a naturalista elméleteknek nagyobb nehézséget okoz a fenti kérdés megválaszolása. Véleményem szerint ennek az az oka, hogy a teista felfogások esetében az erkölcs és a hivatás forrása azonos, és ez tompítja az ellentmondó elvárások konfliktusát, különösen úgy, hogy ez a forrás Isten, aki egy döntések meghozatalára képes entitás, ezért állíthatjuk azt, hogy valójában az ő döntése, az ő akarata, hogy bizonyos esetekben ne az általános erkölcsöt, hanem a hivatásunkat kövessük.

Ezzel szemben a szekuláris felfogások esetében a hivatás és az erkölcs forrása különböző, és nehezen magyarázható, hogy a hivatás forrása miért bír nagyobb autoritással, mint az erkölcs. A moralista felfogásban a kettő forrása ugyan egy, de olyan szorosan kapcsolódik össze a hivatás a moralitással, hogy a kettő tulajdonképpen összeér, ezért a hivatás nem ment fel az általános erkölcs követelményei alól.

Az egyik legfontosabb, még további vizsgálatot igénylő kérdés tehát az, lehetséges-e olyan szekuláris elmélet megalkotása, amely jobban tudja kezelni a normativitás problémáját, mint a többi szekularizált felfogás.

IRODALOM

- Adams, Robert Merrihew 1987. Vocation. *Faith and Philosophy*. 4/4. 448–462. <https://doi.org/10.5840/faithphil19874439>
- Ágota Barnabás 2023. Hivatás és felelősség. In Daróczi Enikő és Laczkó Sándor (szerk.) *A felelősség*. Szeged, Státusz Könyvkiadó – Pro Philosophia Szegediansi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság. 101–107.
- Blum, Lawrence 1994. *Moral perception and particularity*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511624605>
- Burgess-Jackson, Keith 2020. Famine, affluence, and hypocrisy. *Philosophy*. 10/7. 397–413. <https://doi.org/10.17265/2159-5313/2020.07.001>
- Dobrow, Shosana R. 2013. Dynamics of calling: A longitudinal study of musicians. *Journal of organizational behavior*. 34/4. 431–452. <https://doi.org/10.1002/job.1808>
- Frankena, William K. 1976. The philosophy of vocation. *Thought: Fordham University Quarterly*. 51/4. 393–408. <https://doi.org/10.5840/thought197651439>
- Hurka, Thomas 1996. *Perfectionism*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195101162.001.0001>
- Kis János 2017. *A politika mint erkölcsi probléma*. Budapest, Kalligram Könyvkiadó.
- Martineau, James 1885. *Types of ethical theory*. Vol. 2. Clarendon Press. <https://doi.org/10.1037/12797-000>
- Norton, David L. 1976. *Personal Destinies: A Philosophy of Ethical Individualism*. Princeton University Press.
- Novak, Michael 1996. Business as calling. *The American Enterprise*. 8/4. 59–61.
- Nozick, Robert 1981. *Philosophical Explanations*. Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Phillips, D. Z. 1977. In search of the moral must': Mrs Foot's fugitive thought. *The Philosophical Quarterly*. 27/107. 140–157. <https://doi.org/10.2307/2219424>
- Rashdall, Hastings 1888. Dr. Martineau and the Theory of Vocation. *Mind*. 13/50. 208–230. <https://doi.org/10.1093/mind/os-XIII.50.208>
- Scheffler, Samuel 1994. *The rejection of consequentialism: A philosophical investigation of the considerations underlying rival moral conceptions*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0198235119.001.0001>
- Schmidtz, David 2023. *Living together: inventing moral science*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780197658505.001.0001>
- Singer, Peter 1977. Reconsidering the famine relief argument. In P. G. Brown and H. Shue (szerk.) *Food policy: The responsibility of the United States in the life and death choices*. New York, The Free Press. 36–53.
- Singer, Peter 2015. *The most good you can do*. New Haven and London, Yale University Press.
- Stangl, Rebecca 2023. Must Virtue Be Heroic? Virtue Ethics and the Possibility of Supererogation. In David Heyd (szerk.) *Handbook of Supererogation*. Singapore, Springer Nature. 105–118. https://doi.org/10.1007/978-981-99-3633-5_7
- Walzer, Michael 1976. Political action: The problem of dirty hands. *Philosophy & Public Affairs*. 160–180.
- Weber, Max 2020. *A tudomány és politika mint hivatás*. Ford. Glavina Zsuzsa. Budapest, Kosuth Kiadó.
- Williams, Bernard 2006. *Ethics and the limits of philosophy*. Abingdon, Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203969847>
- Wolf, Susan 1982. Moral saints. *The Journal of Philosophy*. 79/8. 419–439. <https://doi.org/10.2307/2026228>

Arisztotelész a szegények támogatásáról

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18678>

A mai ember számára általában természetes az a gondolat, hogy a szegény és hátrányos helyzetű embereknek segítséget kell nyújtanunk, és hogy nekik joguk van a támogatáshoz. A segítségnyújtást nem csak az motiválja, hogy fenntartsuk a társadalom egységét és békéjét, és nem is csak az, hogy a saját érdekünket szolgáljuk a szegények támogatásával. A szeretetre, társadalmi igazságosságra, egyenlőségre, testvériségre vagy az emberi méltóságra és az emberi jogokra való hivatkozás is elegendő alapot jelent számunkra a hátrányos helyzetűek megsegítésére. Ez azt jelenti, hogy a társadalom kedvezőbb helyzetű rétege nemcsak a saját érdekében segít a rászorulókon, hanem maguknak a rászorulóknak az érdeke is elegendő alap a cselekvésre. Ennek a szemléletnek a kialakulása hosszú folyamat volt, melyhez az ókorban elsősorban a sztoa és a kereszténység járult hozzá.

Bár a görög–római világban a szegények támogatása bevett gyakorlat volt, a motivációt leginkább a viszonzás reménye jelentette, illetve a közösség egységének és békéjének fenntartása. A kereszténység és a sztoa előtt még ideálként is alig jelent meg, hogy a szegényeket altruista motivációból (vagyis elsősorban maguknak a szegényeknek az érdekében) kellene a jómódú polgároknak támogatniuk. Az emberi méltóság vagy a társadalmi igazságosság koncepciója csak az újkorban gyakorolt jelentős hatást, viszont az emberek egyenlőségének és összetartozásának eszménye, amely a segítségnyújtás alapjául szolgálhatott, elszórtan jelen volt már az ókorban is a preszókratikusok óta. Arisztotelész megközelítésmódja viszont egészen más. Bár nem tartotta egyenlőknek az embereket és nem hitt testvéri összetartozásukban sem, mégis több kérdés kapcsán is foglalkozott a közösség vagy egyes emberek támogatásával. A következő oldalakon azt fogom megvizsgálni, hogy Arisztotelész hogyan gondolkodott a rászorulókról, mindenekelőtt a szegények megsegítéséről. Elsősorban az érdekel, hogy Arisztotelész a segítségnyújtásnak milyen lehetséges motivációit különítette el, továbbá hogy a motivációkat milyen megfontolásokkal magyarázta, és hogy elképzelhetőnek tartotta-e az altruista motivációjú, vagyis olyan segítségnyújtást, amelyre elsősorban nem a saját, hanem a másik fél érdeke (boldogsága) moti-

válja a támogató felet.¹ Ezenkívül azt is vizsgálni fogom, hogy Arisztotelész mit gondolt a támogatás helyes mértékéről és módjáról. A motiváció és a mérték kérdése ugyanis szorosan összefügg egymással, mert nagyobb áldozathozatal elsősorban altruista motiváció megléte esetén képzelhető el. Arisztotelész idevágó gondolatainak megértéséhez nem elég a szegények támogatásáról szóló passzusokat vizsgálni, hanem a közösség,² a nagyvonalúság (*Eth. Nic.* 4, 1–3; *Eth. Eud.* 3, 4)³, a barátság (illetve a jóindulat)⁴ és némileg az igazságosság (*Eth. Nic.* 5; *Eth. Eud.* 4.)⁵ kapcsán írtakat is figyelembe kell vennünk. Ezek a témák ugyanis érintenek olyan kérdéseket, amelyekre a szegényekkel kapcsolatban Arisztotelész nem tér ki, de hozzátartoznak a segítségnyújtás motivációjának, valamint helyes mértékének a megismeréséhez, és ugyanazt a kérdéskört különböző aspektusokból világítják meg. Az egyes témák elemzése során tett megállapítások kiegészítik egymást, és egy egységes képben összegeezhetők. Annak érdekében, hogy Arisztotelész álláspontját világosabbá tegyem, egy-egy rövid utalás erejéig összevetem a korabeli társadalmi gyakorlattal, valamint Platón, egyes szofisták, a stóikusok és a keresztények nézetével.⁶

I. A KÖZÖSSÉG TÁMOGATÁSÁNAK ALAPJA (MOTIVÁCIÓJA), MÉRTÉKE ÉS MÓDJA

Arisztotelész azt állítja, hogy „az ember természet szerint közösségi lény (pontosabban *polisz*-alkotó lény: *zóon politikon*), és ezért, még ha egymás segítségét

¹ Arisztotelész erényetikai megközelítésmódja miatt alapvetően a cselekvő egyén jellemére koncentrál, nem pedig a másokkal szembeni helyes cselekvésre vagy kötelességekre. Éppen ezért nem is használ olyan fogalmat, amely megfelelné az altruizmusnak. Azonban éppen az az érdekes, hogy – amint látni fogjuk – erényetikai megközelítésmódja ellenére is fontos szerepet kap nála az olyan cselekvés, amelyet nem az ember saját boldogsága motivál. Sőt, a barátság témakörével kapcsolatban Arisztotelésznek van is kifejezése az altruista motivációjú cselekvésre, mert több helyen is ír azokról, akik a másik fél érdekében (*ekeinu* vagy *ekeinón heneka*) akarnak jót a másíknak.

² Szétszórta erényetikai műveiben és a *Politiká*ban.

³ Arisztotelész műveinek a következő rövidítéseit használom: *Eth. Nic.*: *Nikomakhoszi etika*, *Eth. Eud.*: *Eudémószi etika*, *Pol.*: *Politika*.

⁴ *Eth. Nic.* 8–9; *Eth. Eud.* 7: a többségi vélemény szerint a *Nikomakhoszi etika* 8. és 9. könyve az *Eudémószi etika* korábban keletkezett és a barátság témáját kevésbé részletesen és kevésbé kiérlelt tárgyaló 7. könyvének átdolgozását jelentik. Van olyan elképzelés is azonban, miszerint a két művet nem kronológiailag vagy kiérlelttség tekintetében lehet elkülöníteni egymástól, hanem eltérő célközönségük alapján: a *Nikomakhoszi etika* kevesebb előképzettséggel rendelkező, szélesebb közönséget céloz meg; vö. Jost 2014.

⁵ A *Nikomakhoszi etika* 5. könyve és az *Eudémószi etika* 4. könyve ugyanazt a szöveget jelentik: ez a három úgynevezett közös könyv egyike (*Eth. Nic.* 5–7 = *Eth. Eud.* 4–6.). Ezeket a könyveket a kéziratok többsége az *Eudémószi etikához* rendeli hozzá, kisebb része és a modern kiadások pedig a *Nikomakhoszi etikához*.

⁶ A jelen tanulmány rövidebb, angol nyelvű változata: Mohay 2023.

nem is igénylik az emberek, akkor is vágyódnak a közös életre,⁷ ami arra utal, hogy az ember csak közösségben tud kiteljesedni, csak ott érheti el teljes (*teleiosz*, vagyis a *teloszát*, azaz a célját megvalósító) állapotát, vagyis a boldogságot, másképpen a jó vagy jól sikerült életet (az *eudaimoniát*). Igaz ugyanis, hogy az emberek az életszükségletek biztosítása és a védelem miatt hoznak létre közösségeket, de a közösségnek az a magasabb rendeltetése, hogy a boldogságot segítse elő.⁸ A *polisz*-közösség⁹ leginkább úgy segíti a boldogság elérését, hogy lehetővé teszi az erények gyakorlását (és a fiatalokat erényre neveli):¹⁰ a boldogság ugyanis az erények¹¹ szerinti élet, vagyis erényes cselekedetek gyakorlása.¹² Az erényes tevékenységeket pedig általában más emberekkel kapcsolatban gyakoroljuk: így például a nagyvonalúság, a csatatéri bátorság, a törvényhozóként vagy bíróként gyakorolt igazságosság, illetve a (tapintás és az ízek élvezetében tanúsított) mértékletesség esetében egyaránt szükségünk van más emberekre, hogy az erényt megvalósíthassuk.¹³ Sőt, még a szemlélődéshez (és a belőle fakadó élvezethez) is szükségünk van másokra, hogy erkölcsös tetteiket szemlélhessük (*Eth. Nic.* 1169b 30 – 1170a 3). Tehát az embernek szüksége van a közösségre, hogy az erényeket gyakorolhassa és így boldog életet éljen.¹⁴ Elsősorban a *polisz*-közösség vezetésében és működtetésében való részvétel (a politikai tevékeny-

⁷ *Pol.* 1278b 19–22; hasonlóképpen többek között: *Pol.* 1253a 1; *Eth. Nic.* 1097b 11; 1169b 19. A *Politika* részleteinek fordításához Szabó Miklós fordítását használtam fel: Arisztotelész 1969.

⁸ *Pol.* 1252 b 29–30; hasonlóképpen: *Pol.* 1280a 30.

⁹ A görög *polisz* kifejezést *polisz*-közösségnek fogom fordítani, így kifejezve, hogy a görög szó elsősorban a közösséget jelöli, nem egy adott területen fennálló intézményrendszert.

¹⁰ *Pol.* 1280b 30–4; 39; 1281a 2–3: „A *polisz*-közösség nem a lakóhely közössége és nem a kölcsönös igazságtalanságok elhárítása vagy az adás-vétel kedvéért létezik. Mindez azonban szükségszerű feltétele, hogy városállam létezzen. Másfelől viszont, ha mindez a feltételt meg is van, még nem jön létre *polisz*-közösség, csak ha a közösség a jó életet igyekszik megvalósítani a családok és a nemzetségek számára a teljes (*teleiosz*, vagyis amely a *teloszát* elérte) és autarkciát nyújtó élet érdekében... a *polisz*-közösség célja a jó élet... Azt kell gondolnunk, hogy a politikai közösségnek erkölcsileg értékes cselekedetek érdekében kell fennállnia, nem pedig a pusztá együttélés kedvéért.” (Szabó M. fordítását némileg módosítottam.)

¹¹ *Eth. Nic.* 1106b 25 – 1107a 5: „Az erény affekciókra és cselekvésekre vonatkozik, amelyekben a túlzás és a hiányosság hiba... Az erény tehát valamiféle középbe irányulás, amennyiben alkalmas arra, hogy a közepet eltalálja... Mert a hiány és a túlzás az affekciók és a cselekvések területén részint alatta marad annak, ami helyes, részint viszont túlmegy rajta, miközben az erény megtalálja a közepet, és azt választja.” A *Nikomakhosz etika* részleteinek fordításához – amikor másként nem jelölöm – Simon Attila fordítását használtam fel: Arisztotelész 2023.

¹² *Eth. Nic.* 1098 a 16; 1100b 10; 1101a 14–5; 1176a–b.

¹³ *Eth. Nic.* 1169b 13: „a derék embernek (*szpudaiosz*) szüksége lesz olyanokra, akikkel jól tehet”; *Eth. Nic.* 1177a 28–32: „Mert egyfelől az élethez nélkülözhetetlen dolgokra a bölcs embernek is szüksége van, ahogyan az igazságos embernek és a többieknek is. Másfelől azonban, mikor már mindannyian kellőképpen el vannak látva az ilyen javakkal, az igazságos embernek szüksége lesz másokra, akikkel szemben és akikkel együtt igazságosan cselekedhet, és ugyanígy a mértékletes, a bátor és a többi különböző jellemű embernek is.”

¹⁴ Yack Arisztotelésznél vizsgálja a közösségek jellegzetességeit és azt a szerepet, amelyet a közösség az egyéni célok megvalósításában játszik (Yack 1999. 273–292).

ség) teszi lehetővé az erkölcsi erények gyakorlását és így a jó életet. Emellett azonban a *polisz*-közösség fenntartásához hozzájáruló más tevékenységek (foglalkozások) is lehetővé teszik az erények gyakorlását.

Tehát a közösség támogatására mindenekelőtt egoista motivációnk van: a boldogság (életünk kiteljesedése), vagyis az erények szerinti élet közösség nélkül elérhetetlen, ezért érdemes tennünk a közösség fennmaradásáért, szilárd-ságáért és jó működéséért. Ha a közösség tagjai a közösségért cselekszenek, akkor megvalósul a *polisz*-közösség java (és célja), a közjó, vagyis a polgárok boldogsága.¹⁵ Az embernek azonban nem kell feláldoznia személyes érdekeit ahhoz, hogy a közjót próbálja megvalósítani: személyes java (célja) megvalósításával a közjót is megvalósítja: vagyis amikor az erényeket gyakorolja (saját munkája végzése közben), egyszersmind a közösségért is cselekszik, mert a jó élet megvalósításához járul hozzá.¹⁶ Ez azt jelenti, hogy nincs ellentmondás a saját érdekünk és mások érdeke között: az erény olyan hasznot jelent, amely mindenki számára egyaránt hasznos.¹⁷ Ezért nincs ellentmondás a közösség támogatásával kapcsolatos egoista és altruista motiváció között sem. Az altruista motiváció lehetőségességének alátámasztására hivatkozhatunk arra is, hogy Arisztotelész szerint a természet az útmutatónk a javak azonosításában.¹⁸ Arisztotelész szerint pedig a *polisz*-közösség „a természet szerint (*phüszei*) létezik,”¹⁹ sőt „a természet szerint előbbre való, mint az egyes ember” (*Pol.* 1253a 25). Ezért lehet olyan motivációnk a közösség támogatására, amely nem a saját hasznunkból és boldogságunkból indul ki.²⁰ Végül magyarázatot adhat a közösség altruista támogatására a megfelelő nevelés is. Arisztotelész szerint ugyanis olyan törvényekre van szükség, melyek úgy nevelik a polgárokat, hogy közcélra is akarják használni magánvagyonukat (vagyis a polgároknak a nevelteté-

¹⁵ *Pol.* 1278b 23–4: „A jó élet a legfőbb cél nemcsak közösen mindenki számára, hanem az egyénnek is.” *Eth. Nic.* 1094b 7: „A jó az egyén és a *polisz*-közösség számára ugyanaz” (a fordítás a sajátom).

¹⁶ Erről a témáról részletesebben: Halper 2007.

¹⁷ Ezt a gondolatot később különösen a sztoikusok fogják hangsúlyozni, de már jelen van Platónnál is, aki azt igyekszik bizonyítani, hogy az igazságosság, amely mások javát tartja szem előtt, az igazságos embert is boldoggá teszi. Hasonlóan gondolkodik Arisztotelész is, aki szerint az igazságosság mint erény az ágensnek és másoknak is javára van; azonban Arisztotelész nem fejt ki ennek okát és mikéntjét (Aristotle 2009. xxiv). Lásd még alább a barátság motivációjával kapcsolatos megfontolásokat is.

¹⁸ A természettől lévő dolgok léte a boldogságunkra való hivatkozás nélkül is kívánatos. Ezt láthatjuk például a nők természetes alárendeltségével (*Pol.* 1260a 8–13), a természetes rabszolgasággal (*Pol.* 1255a 1–2) és a nők és férfiak közti barátsággal (*Eth. Nic.* 1162a 16) kapcsolatban.

¹⁹ *Pol.* 1252b 30; hasonlóképpen: *Pol.* 1253a 1.

²⁰ Hasonló érvelést találhatunk (de a természetre történő hivatkozás nélkül) a barátsággal kapcsolatban Krautnál (Kraut 1989. 148–150), aki hangsúlyozza, hogy a barátság nem része a boldogságnak, de szükséges a boldogsághoz. Ezért lehet okunk a barátaink érdekében cselekedni még a saját boldogságunktól függetlenül is.

sük miatt lesz altruista motivációjuk).²¹ Összefoglalva az eddigieket tehát azt mondhatjuk, hogy Arisztotelész szerint az embernek altruista motivációja is lehet a közösség (nem az egyes rászoruló ember) támogatására. Az altruista és az egoista motiváció összhangban is állhat egymással, de bizonyos (a közösség természetes eredetére és a nevelésre utaló) gondolatmenetekben a közösség érdekében motivált cselekvés akár a cselekvő boldogságától függetlenül is elképzelhető.

Arisztotelész ír a szegények állami megsegítésének helyes módjáról és mértékéről is. Ezzel a témával akkor foglalkozik, amikor azt taglalja, hogy az állami politika milyen módszerekkel tudja a demokráciát megszilárdítani (*Pol.* 1319b 33–1320b17). Az állami politika célja tehát az, hogy „a sokaság túlságosan szegény ne legyen, mert ez az oka a demokrácia lezüllésének”,²² vagyis a segítségnyújtás – ebben az összefüggésben – a közösség egészének érdekében történik, pusztán a szegények érdeke nem elegendő motiváció. Ráadásul ezek az intézkedések egy olyan rendszerben kapnak szerepet, amelyben a szegények is az államhatalom aktív részesei, ezért különösen fontos az ő támogatásuk a (hatalom birtokosai részéről történő) visszaélések megakadályozása és a társadalmi béke érdekében. Más összefüggésben viszont az látható, hogy az államérdek mellett az egyes szegény polgárok érdekének is jelentőséggel kell bírnia, mivel – ahogyan fenn már olvasható volt – az állam célja, hogy elősegítse a polgárok – köztük a szegény polgárok – boldogságát. A boldogsághoz pedig szükség van némi vagyonra (*Eth. Nic.* 1099a 31–1099b 1.), ezért a szegényeknek (a társadalmi békétől és biztonságtól független) anyagi támogatása összhangban van az állam alapvető céljával. Azonban a szegénység és a társadalmi viszály problémájának azt a megoldását, amelyet a vagyonszűkösség bevezetése jelentene, Arisztotelész hibásnak tartja és elveti.²³ Ehelyett azt látja helyesnek, ha az állam minden polgárt támogat abban, hogy legalább minimális vagyont szerezzen (*Pol.* 1320a 35). Arra figyelmeztet Arisztotelész, hogy az állami támogatásnak korlátozottnak és észszerűnek kell lennie. Az állami többletbevételek egyszerű szétosztása a szegények között ésszerűtlen, mert nem javítja jelentősen a helyzetüket (*Pol.* 1320a 29–33). Tartósan úgy javíthatunk a szegények helyzetén, ha összegyűjtjük a bevételeket és nagyobb összegekben adjuk az embereknek, akik így egy telket tudnak venni, esetleg kereskedelmi vagy mezőgazdasági beruházásra költhetik (*Pol.* 1320a 36–9). Így abban segítjük őket, hogy ők tudjanak magukon segíteni, ami hatékonyabb, mint pénz oszteni. Ha pedig egyszerre minden rászorulóknak nem tud adni a kormányzat, akkor váltakozva, mindig más csoportot kell támogatnia (*Pol.* 1320b 1). Arisz-

²¹ *Pol.* 1263a 39; vö. Mayhew 1993. 829–831.

²² *Pol.* 1320a 34; Szabó Miklós fordítását némileg módosítottam.

²³ *Pol.* 1263a–b. Arisztotelész nézeteiről a magán és közösségi tulajdonra, valamint a vagyonnal kapcsolatos problémákra vonatkozóan: Pierson 2013; Hadreas 2002; Mayhew 1993.

totelész helyesnek gondolja azt a módszert is a szegények megsegítésére, hogy ha az állam hajóra teszi egy részüket és elküldi őket gyarmatvárost alapítani, ahol földbirtokhoz juthatnak.²⁴

II. A NAGYVONALÚSÁG (*ELEUTHERIOTÉSZ*) ERÉNYE: MOTIVÁCIÓ ÉS MÉRTÉK²⁵

A szegények állami támogatásánál Arisztotelész fontosabbnak és hatékonyabbnak tartja a gazdag magánemberek részéről nyújtott támogatásokat. A pénzbeli adakozással kapcsolatos erény a nagyvonalúság (és a hozzá közel álló áldozatkészség),²⁶ amelynek sajátos értéke a szelektivitása. Az egyes ember ugyanis jobban látja az állami szerveknél, hogy kinek a számára, mikor és mennyit kell adakoznia. Arisztotelész a legfontosabb erények közé sorolta a nagyvonalúságot, amely a vagyon (a pénzzel mérhető dolgok) megfelelő használatában, elsősorban a megfelelő kiadásában nyilvánul meg. A nagyvonalú ember (*eleutherosz*) motivációját az adakozásra Arisztotelész szerint nem a rászorulóknak iránti együttérzés, szánalom vagy más emóció jelenti (mivel ezekről az emóciókról nem olvasunk a téma tárgyalása során). A nagyvonalú ember az erényt akarja megvalósítani a saját boldogsága érdekében (és amiatt hogy az erény élvezettel jár):²⁷ ez a motivációja egoista. Másrészt azonban altruista indítéka is van, mert – ahogyan Arisztotelész írja – „az adakozásban még túlzásba is esik, és így kevesebbet tart meg magának. A nagyvonalú embernek ugyanis sajátossága az, hogy nem a saját érdekét nézi” (*Eth. Nic.* 1120b 5–6). A nagyvonalúsággal kapcsolatban tehát (hasonlóan a közösség megsegítésével és a barátsággal kapcsolatos nézeteihez) Arisztotelész ír az altruista motiváció meglétéről, de ennek magyarázatát nem adja, és nem fejti ki az egoista és altruista motiváció egymáshoz való viszonyát sem – amit viszont a barátsággal és a közösséggel kapcsolatban megtesz.

A mértéket illetően az látható, hogy gondos mérlegelés előzi meg az adakozást. „A nagyvonalú ember tehát az erkölcsileg nemes kedvéért, és emellett megfelelő módon (*tu kalu heneka kai orthósz*) fog adományozni: azoknak ad, akiknek kell, annyit, amennyit kell, akkor, amikor kell, és mindazon egyéb szempontból is megfelelően, amelyek hozzátartoznak a helyesen gyakorolt adományozáshoz.”²⁸ A nagyvonalú ember arra is tekintettel van az adakozás során, hogy a külső ja-

²⁴ *Pol.* 1320b 4–7; 1273b18–21.

²⁵ Nagyvonalúságnak fordítom az *eleutheriotész* kifejezést, amelyet a fordítások néha jótékonyossággal, bőkezűséggel vagy nemes lelkű adakozással adnak vissza.

²⁶ Az áldozatkészség (*megaloprepeia*) nagyobb mértékében különbözik a nagyvonalúságtól. Ez az erény kapcsolatos az ünnepekkel, a lakodalmakkal, az áldozatokkal, a fogadalmi tárgyakkal és a közszolgálatokkal (*leiturgiákkal*) is: *Eth. Nic.* 1122a 18 – 1123a 33.

²⁷ *Eth. Nic.* 1120a 28.

²⁸ *Eth. Nic.* 1120a 24–6; hasonlóképpen: *Eth. Nic.* 1120b 20–4.

vakra (így a magántulajdonra is)²⁹ szüksége van a saját boldogságához,³⁰ és hogy a vagyona korlátozott mértékű. Ezért egyrészt az adakozásának a vagyonához mértnek kell lennie a saját boldogsága érdekében. Másrészt azért is különbséget kell tennie azok között, akiknek ad, mert mindenkin nem tud segíteni. „Nem ad csak úgy akárkinek, mégpedig azért nem, hogy azoknak tudjon adni, akiknek kell, amikor kell, és ahol ez erkölcsileg nemes” (*Eth. Nic.* 1120b 3–4). Azt nem fejt ki Arisztotelész, hogy kit illet meg a támogatás. Nem állítja azt sem, amit a barátság kapcsán mond, hogy az erények, a hasznosság és az élvezet teheti az embert támogatásra érdemessé.³¹ Annak oka, hogy Arisztotelész nem foglalkozik ezzel a szegények támogatása szempontjából fontos kérdéssel, hogy a nagyvonalúság erénye elsősorban nem a rászorulókhhoz, hanem a vagyonhoz való helyes viszonyban nyilvánul meg.

III. A BARÁTSÁG (*PHILIA*)

Amíg a nagyvonalúság Arisztotelésznél kimondottan anyagi segítségnyújtással jár együtt, addig a barátság szélesebb értelmű segítségnyújtást von maga után. Arisztotelész a barátságot nagyon fontos témának tartja, amit már azzal is kifejez, hogy két teljes könyvet szentel neki a *Nikomakhoszi etikában*. Mégsem definiálja pontosan a fogalmat: nem tekinti emóciónak (*pathosznak*), hanem beállítottágnak vagy lelki alkatnak (*hexisz*) mondja, mint az erényt is.³² Sőt, azt is állítja, hogy a barátság erény vagy kapcsolatban áll az erénnyel (*Eth. Nic.* 1155a 4; 29). Azokat a viszonyokat, amelyeket Arisztotelész *philia*nak tekint, a legtöbb esetben ma nem neveznénk barátságnak. A *philia* kifejezés a legtöbbször inkább szeretetteljes viszonyt, baráti érzést, barátságosságot vagy a szeretet valamilyen formáját jelenti (ezzel összhangban a *philein* igét „szeretni”-nek szokás fordítani).³³

Arisztotelész a barátságnak három alapvető típusát különbözteti meg aszerint, hogy a barátság forrása vagy alapja (*to philéton*) haszon, élvezet vagy a barát kiváló jelleme (*Eth. Eud.* 1236a–1238b; *Eth. Nic.* 1155b – 1157b). A leggyakoribb típus a haszonért létrejövő (érdek-) barátság: olyan kapcsolat, amelyet szerződés, üzleti együttműködés vagy házasság hozott létre. A második fajta barátság, tudniillik az

²⁹ *Pol.* 1263b 5–14.

³⁰ Például: *Eth. Nic.* 1099a 31–1099b 6 vagy *Pol.* 1331b 42 – 1332a 2.

³¹ Ezzel szemben Swanson nem tesz különbséget ebben a tekintetben a nagyvonalúság és a barátság (vagy a jóindulat) között (Swanson 1994. passim, például 10). Ugyanígy jár el Giannusso is (2016. passim, például 10–11).

³² *Eth. Nic.* 1157b 29; *Eth. Eud.* 1234b 28: „*éthiké tisz hexisz*”.

³³ *Eth. Nic.* 1159a 33–4: „*a barátság lényege a szeretet (to philein)*”. A *philia* jelentése inkább szeretet vagy szeretetteljes viszony és nem barátság, míg az egyetlen *philia*, amely megfelel a barátság hagyományos koncepciójának, a *philoí* közötti kapcsolat (Konstan 1997, 67–68; 74). Konstan azt állítja, hogy Arisztotelész a *philoí* kifejezést csak az igazi barátokra alkalmazza. Erről lásd még a következő bekezdést.

élvezetért létrejövő, ritkább, általában csak fiatalok között jön létre; erre a típusra példa a szellemes emberek barátsága vagy a szerelmesek közti viszony. A harmadik fajta, az erényen alapuló barátság, csak jók között állhat fenn: ez jelenti a valódi barátságot, amikor a barát személye, vagyis kiváló jelleme miatt jön létre a barátság. Valójában ez az utóbbi az egyetlen viszony, amikor a *philiát* joggal fordítjuk barátságnak (és amelyben a barátokat *philoínak* nevezzük). Azonban akár haszon, akár élvezet, akár az erény miatt kezdik értékelni egymást az emberek, a másikban felismert érték alapján valamiféle szeretet vagy baráti érzés jön létre köztük.³⁴

A barátság mindegyik formájának lényegéhez tartozik a felek közötti kölcsönös³⁵ és tevőleges jóindulat,³⁶ vagyis egymás megsegítése (de nem feltétlenül altruista motivációból, vagyis a másik érdekében: lásd ezt a témát lentebb). A barátságból fakadó segítségnyújtásnak az egyik alapvető feltétele, hogy a felek tudjanak egymás valamilyen értékéről (vagy egymás rokonai legyenek). A barátságot ugyanis valaki iránt csak az abban a személyben meglévő valamilyen érték váltja ki.³⁷ Ez az érték nemcsak az erkölcsi kiválóság lehet, hanem olyan érték is, amely csupán hasznot vagy élvezetet jelent az azt értékelő másik félnek (*Eth. Nic.* 1166b 35 – 1167a 1; *Eth. Nic.* 1155b 27 – 1156a 5). A két fél nem feltétlenül ugyanazért értékeli és szereti egymást (*Eth. Nic.* 1158b 17–24): lehet, hogy az egyik felet például hasznossága miatt szeretik, a másikat viszont élvezetes társasága miatt. Továbbá a hasznosságon, illetve az élvezeten belül is többféle lehetőség adódik: például lehet valaki hasznos a gazdagsága miatt, más pedig a tudása miatt (*Eth. Nic.* 1159b 10–5). Általában azt értékeljük a másikban, amiben magunk hiányt látunk.³⁸

³⁴ A baráti viszonyokon belül sajátos esetet jelent a családi kapcsolatokban megnyilvánuló barátság vagy szeretet. Ennek a szeretetnek az a sajátossága, hogy a „szülők úgy szeretik gyermekeiket, mint saját magukat, hiszen akik belőlük származnak, azok úgyszólván az ő másik énjük (*heteroi autoi*), mivel belőlük váltak ki” (*Eth. Nic.* 1161b 29). A testvérek pedig úgy tekintenek egymásra, mint akik ugyanazoktól a szülőktől származnak. Más rokonok hasonlóképpen a vérségi kötelék különböző fokozatainak megfelelően vannak szeretettel egymás iránt (de természetesen szerepet játszhatnak egyéb szempontok is a kötelék erősségének meghatározásában, mint például az együtt töltött idő vagy az életkor hasonlósága): *Eth. Nic.* 1161b 30 – 1162a 4.

³⁵ *Eth. Nic.* 1155b 33–4: „a kölcsönös jóakarattal ugyanis már barátság”; *Eth. Eud.* 1236a 13: „Baráttá akkor válik valaki, ha szeretetet kap és viszonzozza is a szeretetet, és erről valamiképpen mindkét fél tudomással is bír” (a fordítás a sajátom). Mégis létezhet olyan barátság is, amelyben nincs kölcsönösség. Például a szülő és a gyerek között nem feltétlenül kölcsönös a szeretet: *Eth. Nic.* 1159a 27–32; *Eth. Nic.* 1161b 25–8.

³⁶ *Eth. Nic.* 1167a 8–10: „...akik jóakarattal vannak egymás iránt, még nem szeretik egymást barátokként. Ők ugyanis csupán jót kívánnak annak, akivel szemben jóakarattal, viszont semmit sem csinálnának velük együtt, és nem vállalnának értük kellemetlenségeket. Ezért átvitt értelemben mondhatjuk azt, hogy a jóakarattal tettek nélküli barátság...”

³⁷ *Eth. Nic.* 1155b 18–9: „Úgy tűnik ugyanis, hogy nem mindenféle dolgot szeretünk, hanem csak azt, ami „szeretnivaló” (*to philéton*): ez pedig vagy a jó, vagy az élvezetes, vagy a hasznos.”

³⁸ *Eth. Nic.* 1159b 14–5; Annas véleménye szerint Arisztotelész nem vette figyelembe a barátságban meglévő irracionális elemet, és ezért nem értette meg, hogy szerethetünk olyan

Barátság tehát azok között jön létre, akik kölcsönösen értékelnek valamit egymásban. Akik pedig kölcsönösen értékelnek valamit egymásban, azok mindig valamilyen közösséget (*koinónia*) alkotnak: összeköti őket egy közös cél vagy előny. Ezért a barátság és a közösség határai egybeesnek:³⁹ ahol közösség van, ott beszélhetünk barátságról. Így a közösség kapcsán az I. fejezetben írtak érvényesek a barátságra vonatkozóan is, és a barátságról írtak érvényesek a közösségre is. Sőt, Arisztotelész azt is írja, hogy a (tág értelemben vett) barátság és a közösség kiterjedése azonos az igazságosság kiterjedésével.⁴⁰ Mégis, mivel az igazságosság nem követeli meg (úgy mint napjainkban a társadalmi igazságosság koncepciója) a rosszabb helyzetűek megsegítését (csak azt, hogy ne vegyük el azt, ami nem illet meg bennünket, és hogy a javak elosztása az ember érdemeihez vagy értékéhez igazodjon), ez az erény keveset ad hozzá a szolidaritás kritériumaihoz.

A barátság és a barátságból fakadó segítségnyújtás motivációja kapcsán először is elismételhetjük, amiről a közösséggel összefüggésben volt szó. Az embernek mindenekelőtt azért van szüksége barátokra, mert magányosan nem lehet boldog. Az ember ugyanis természettől közösségi életre hivatott, vagyis vágyódik arra, hogy másokkal együtt éljen. Továbbá azért is szükségünk van barátokra, mivel a boldogság az erények szerinti életet jelenti, és az erények gyakorlásához szükségünk van másokra. Arisztotelész ezenkívül más, kevésbé lényeges okokat is felsorol, amelyek miatt hasznos a barátság. Ilyen ok például, hogy a barátok segítenek a vagyon megőrzésében, támaszt jelentenek szegénységben, öregségben, valamint szerencsétlenségben, és megóvják a fiatalokat a tévedésektől (*Eth. Nic.* 1155a 10–14).

Arisztotelész szerint az eddig említett egoista motivációk mellett van altruista motivációnk is barátságaink fenntartására, illetve barátaink megsegítésére, vagyis a barátainkra, illetve barátságainkra nemcsak eszközként tekinthetünk

embereket is, akiket nem tartunk értékesnek (Annas 1977. 549–550). Ez a kritika nem teljesen jogos, mivel egyrészt Arisztotelész szerint a barátság kiváló oka a haszon, élvezet vagy a barát kiváló jelleme miatt ébredt rokonszenv (*philésisz*), amely egy emóció (*pathosz*). Az emócióknak pedig Arisztotelész szerint van irracionális összetevőjük; vö. Knuuttilla 2004. 32–33. Másrészt Arisztotelész többször is ír az anyák önzetlen szeretetéről, amelynek jellemzője, hogy egy anya akkor is szereti a fiát, ha semmi viszonzást nem várhat a részéről: *Eth. Nic.* 1159a 30–1; 1161b26.

³⁹ *Eth. Nic.* 1161b 6–7; hasonlóképpen *Eth. Nic.* 1159b 29–30; 32: lásd lenn idézve a 56. jegyzetben.

⁴⁰ *Eth. Nic.* 1159b 25–7: „Úgy tűnik, hogy a barátság és az igazságosság ugyanazokra a dolgokra vonatkozik, és ugyanazok körében nyilvánul meg. Hiszen látnivalóan minden közösségben jelen van valamiféle igazságosság és barátság”; hasonlóképpen *Eth. Nic.* 1160a 7–8. Pangle részletesebben ír az igazságosság és a barátság közti viszonyról. Amellett érvel, hogy a barátság és az igazságosság egybeesése Arisztotelész filozófiájában távoli előzményekre nyúlik vissza: az igazságosságnak a filozófiai gondolkodást megelőző koncepciójában gyökerezik. E koncepció szerint az igazságosság abban áll, hogy segítünk a barátainknak és ártunk az ellenségeinknek. Az igazságosság fogalmának ez az eredete érthetővé teszi, hogy Arisztotelésznél miért korlátozott az igazságosság erényének alkalmazási területe, vagyis hogy miért nem követeli meg az idegen vagy az ismeretlen emberek támogatását (Pangle 2003. 79–81).

(*Eth. Nic.* 1099a33 – b6: *kathaper di' organón*), hanem önértékként is (1159a27: *kath' hautén haireté*). Arisztotelész nem bizonyítja (ahogyan később a sztoikusok teszik),⁴¹ hanem csak állítja (ténynek tekinti), hogy a valódi barátságban a barátunkat önmagáért szeretjük és önmagáért teszünk vele jót.⁴² Ezzel szemben a haszonért és az élvezetért fennálló barátságban általában csak a saját érdekünk motivál bennünket.⁴³ Mégsem csak az erényen alapuló barátságban lehet jelen altruista motiváció. Egyrészt amíg nem kerülünk összeütközésbe a saját érdekünkkel (vagyis nem kényszerülünk áldozatra), addig gyakran cselekszünk a haszon vagy az élvezet miatti barátaink érdekében.⁴⁴ Másrészt a szülők is önmagáért szeretik és segítik a gyermeküket, pedig a velük fennálló kapcsolatuk ritkán tartozik a valódi barátság típusába.⁴⁵ Végül arra is hivatkozhatunk a nem valódi barát iránti altruista motiváció igazolására, hogy a barátság alapját jelentő élvezet, haszon vagy jószág azt a tényezőt jelenti, amely miatt érdekünkben áll létrehozni és fenntartani a kapcsolatot, az altruista motiváció azonban e tényezőktől függetlenül minden barátságnak a feltétele, és amikor egy konkrét helyzetben támogatjuk a barátunkat, akkor nem a saját hasznunkat vagy élvezetünket tartjuk szem előtt. A valódi barátságban azonban, mivel ennek alapja a barát jellemének lényeges és állandó vonása, az altruista motiváció is alapvetőbb és állandóbb, mint a barátság másik két formájánál.⁴⁶ A jók közti barátság esetében hivatkozhatunk arra az élvezetre is, amely az erényes tettek szemlélésével jár: ez az élvezet a barátunk erényes tetteit szemlélve nem kisebb, mint a saját tetteink esetében, ezért a saját boldogságunktól függetlenül is akarhatjuk a barátunk ja-

⁴¹ Lásd például: Long – Sedley 1987. ch. 57.

⁴² *Eth. Nic.* 1156b 9: „azok a legteljesebb értelemben barátok, akik barátjuknak jót akarnak, mégpedig a barátjuk érdekében (*ekeinón heneka*)”; *Eth. Nic.* 1155b 31: „a barátunknak azt kívánjuk, hogy *neki* jó legyen, mégpedig az ő érdekében (*ekeinu heneka*)”; hasonlóképpen: *Eth. Nic.* 1166a 3–4; *Eth. Nic.* 1168b 3; *Eth. Eud.* 1240a 24–26. Konstan szerint Arisztotelész, amikor a *philia* altruista jellegét hangsúlyozza, akkor nem egy (normatív) etikai elméletet fogalmaz meg, hanem egy emóció természetét írja le, vagyis egy pszichológiai tény közöl: aki szeret, az a szeretett fél javára vágyik. Arisztotelész még az önszeretetet is a mások iránti szeretettel magyarázza (bár a kutatók többsége ezt a viszonyt fordítva látja), vagyis a mások iránti szeretetet adottságnak tekinti, amely érvelése kiindulópontjával szolgál: Konstan 2000. 13; 14. 22. lábjegyzet. Mivel Arisztotelész nem teszi közvetlen témává az altruista motiváció magyarázatát, a kérdéssel foglalkozó kutatók különféle megoldásokat olvasnak ki Arisztotelész szövegéből. A következőkben több ilyen megoldást is ismertetek.

⁴³ *Eth. Nic.* 1156a 10–6: „azok, akik a haszonért szeretik egymást, nem önmagukért, hanem csak annyiban szeretik egymást, hogy valamilyen jót kapnak egymástól. Ugyanígy azok is, akik az élvezet miatt szeretnek valakit... Tehát akik a haszonért szeretnek, azok is azért kedvelnek valakit, mert ebből valami jó származik nekik, valamint azok is, akik az élvezetért szeretnek valakit, a saját élvezetük miatt kedvelik őt...”

⁴⁴ Simon 2021. 29; az altruizmusnak ezt a fajtáját szalon (*parlour*) altruizmusnak nevezi McCabe 2005. 414.

⁴⁵ *Eth. Nic.* 1159a 27–32; *Eth. Nic.* 1161b 25–8; *Eth. Nic.* 1166a 5. Rowe az *Eudémosz*i etika szövegében vizsgálja az önzetlen szeretet lehetőségét a barátság két alacsonyabb rendű formája esetében (Rowe 2012. 29–42).

⁴⁶ Vö. Aristotle 2002. 58; Kahn 1981. 26; Whiting 2006. 287; Konstan (2000. 11) hasonló értelemben különbözteti meg a barátság okát (*dia ti*) és a motivációt (*heneka tu*).

vát (*Eth. Nic.* 1169b–1170a). Az altruizmus tehát a barátság mindhárom formájában elképzelhető, ami azt jelenti, hogy az arisztotelészi etika eudaimonizmusa nem egyszerűen a racionális egoizmus egy formája. A *Nikomakhoszi etika* nem is állítja, hogy az ember minden cselekedetének végső célja a saját boldogsága. Ezért összeegyeztethető Arisztotelész felfogásával, hogy az ember számára legalább bizonyos esetekben mások boldogsága legyen az a végső cél, amely (a saját boldogságától függetlenül) motiválja cselekvését.⁴⁷

Arisztotelész nemcsak ír a kétféle motiváció létéről, hanem kifejti egymáshoz való viszonyukat is. Arisztotelész szerint a saját érdekünk és a másik ember (a barát) érdeke (csaknem) azonos rangú: „ha a derék ember úgy viszonyul a barátjához, miként önmagához (lévén a barátja az ő másik énje)⁴⁸ – akkor tehát, ahogyan a saját létezése minden embernek választásra érdemes, ugyanúgy a barátja létezése is; vagy majdnem ugyanannyira.”⁴⁹ Sőt, Arisztotelész fel is oldja az ellentmondást az egoista és az altruista motiváció között, illetve utal az altruista motiváció magyarázatára. Azt állítja, hogy az embernek ugyan önmagát kell legjobban szeretnie, mert önmagához áll a legközelebb,⁵⁰ azonban aki *helyesen* szereti önmagát, az az erkölcsi jóra törekszik (*Eth. Nic.* 1168b 25–30). Az erkölcsi jó pedig másoknak is hasznára van.⁵¹ Ettől az érvtől csak kissé különbözik, ha arra hivatkozunk, hogy a barátság erény (*Eth. Nic.* 1155a 4; 29), és az előzőek alapján az erényes cselekedet olyan haszonnal jár, amely a cselekvőnek magának és másoknak is hasznot jelent. Így a barátság, illetve a belőle következő cselekedetek egyaránt hasznosak mindkét félnek.⁵² Ezek a megfontolások azt mutatják, hogy az altruista és az egoista motivációk összhangban állhatnak egymással.

⁴⁷ Vö. Whiting 2006.

⁴⁸ *Heterosz autosz.*

⁴⁹ *Eth. Nic.* 1170b 6–8; hasonlóképpen *Eth. Nic.* 1166a 31; Arisztotelész a családi kapcsolatokra vonatkozóan is a *heterosz* vagy *allosz autosz* koncepcióját használja: erről lásd a 34. jegyzetet. A rokonok a közös származás és a vérségi kötelék miatt tekinthetnek egymásra mint másik énjükre. A valódi barátságban viszont azért másik énünk a barátunk, mert hozzánk hasonlóan jó, és a racionális lélekrész irányítja az egész lelkét: *Eth. Nic.* 1166a; vö. Whiting 2006. 291. A kifejezés és a koncepció forradalmi és egyedülálló jellegéről (Frede 2020. 881–882).

⁵⁰ *Eth. Nic.* 1168b 11; hasonlóan: *Eth. Nic.* 1159a 12.

⁵¹ *Eth. Nic.* 1169a 12–15: „a jó embernek önszeretőnek (*philautosz*) kell lennie, mert nemes tettei (*ta kala*) által önmagának is hasznára van, és másokkal is jót tesz. Az erkölcsileg romlott embernek azonban nem szabad önszeretőnek lennie, mivel ő, alantas affekcióit követve, önmagának és környezetének is ártalmára lesz.” Kahn úgy értelmezi Arisztotelész megoldását az altruista és egoista motiváció közti ellentmondás feloldására, hogy arra hivatkozik, hogy ha az önszeretet a *nusz* szeretetet jelenti, akkor a cselekvés elve nem különbözik számomra és a barátom számára. Ez az elv az értelem, amely nem tesz különbséget az én boldogságom és a barátomé között (Kahn 1981).

⁵² Megint más lehetséges módja az altruista és egoista motivációk összehangolásának, ha meggondoljuk, hogy a barátságokat a saját érdekünkben hozzuk létre, viszont a meglévő barátságokban lehet okunk pusztán a barátunk érdekében cselekedni. Ez Arisztotelész megoldása Kraut szerint (Kraut 1989. 138). Pangle pedig úgy gondolja, hogy annak mértékében szeretjük és segítjük önzetlenül (vagyis az ő saját érdekében) a másik embert, amennyire őt másik énünknek tudjuk tekinteni, ami elsősorban az erényen alapuló barátságban és a családi

Ami a barátok számára nyújtandó támogatás mértékét illeti, a legfontosabb irányelv, hogy az egyes személyeket értékükhöz, vagyis erényükhöz, hasznosságukhoz, kellemességükhöz stb. mértén illeti meg szeretet és támogatás (*Eth. Nic.* 1158b 24–8; 1161a 21–3). Ezt úgy is kifejezi Arisztotelész, hogy minél több dolog köti össze a feleket, annál erősebb a barátság (*Eth. Nic.* 1159b 32–5), illetve „amilyen mértékben (*kath' hoszon*) osztoznak az emberek valami közös dolgon (*koinónuszin*), olyan mértékben van bennük barátság,⁵³ vagyis olyan mértékben vállalnak áldozatot a másikért. A különböző jellegű közösségeknek tehát különböző barátságok felelnek meg, és bennük az igazságosság követelményei is különbözők: minél több, minél lényegesebb dolog, minél nagyobb mértékben köt bennünket valakihez, annál erősebb feléje a szeretetünk és annál többel tartozunk neki.⁵⁴ Emellett az egyes emberek hozzánk való viszonya (családi és társadalmi helyzete) alapján is különböző mértékű jótétemény a helyénvaló (*Eth. Nic.* 1165a31–4).

Arisztotelész szerint tehát a közösségek különböző jellegűek és szorosságúak lehetnek:⁵⁵ beszélhetünk valamiféle közösségről szomszédok, üzlettársak, katonatársak, polgártársak vagy akár útitársak között is.⁵⁶ Ezek között az emberek között tehát létezik valamilyen barátság, vagyis (bizonyos fokú és jellegű) szeretettel vannak egymás iránt. Ez az elképzelés egyrészt optimista az emberi együttélést illetően, és nagy elvárást támaszt az emberekkel szemben, mivel azt állítja, hogy minden ember között, akik valamiféle közösségben vannak egymással, szeretet is van, és nekik segíteniük is kell egymást.⁵⁷ Másfelől viszont Arisztotelész reménye és elvárása az emberek összetartozásával kapcsolatban elmarad a későbbi (és egyes korábbi)⁵⁸ ókori, sztoikus és keresztény nézetektől. Arisztotelész szerint ugyanis sem szeretettel, sem segítségnyújtással nem fordulunk azok felé, akikkel nem állunk semmiféle közösségben, azaz nem ismerjük el valamilyen értéküket (akiket nem tartunk jónak, hasznosnak vagy kellemes-

kapcsolatokban lehetséges (Pangle 2003. 89). Végül Whiting (2006. 297–8) azzal a megfontolással oldja fel az ellentmondást, hogy a motiváció a barát érdekére irányul, mert enélkül nem beszélhetnénk barátságról, de miközben őt segítem, a saját boldogságom is szolgálom.

⁵³ *Eth. Nic.* 1159b 29–30 (a fordítás a sajátom).

⁵⁴ *Eth. Nic.* 1159b 33 – 1160a 9; hasonlóképpen: 1161a 21 – 1161b 10.

⁵⁵ *Eth. Nic.* 1158b 15–9: „nem ugyanaz a szülők barátsága gyermekükkel és a vezető barátsága a nekik alárendeltekkel, de nem ugyanaz az apa fiával szembeni és a fiú apjával szembeni barátsága sem, ugyanígy a férjet a feleséghez, illetve a feleséget a férjhez fűző barátság sem. Ugyanis mindegyiknek más az erénye és más a funkciója, és a szeretetük alapja is más. Így aztán a szeretetnek (*philészisz*) és a barátságnak is különböző fajtái vannak.”

⁵⁶ *Eth. Nic.* 1159b 29–30; 32: „az együtt hajózókat és az együtt katonáskodókat is „barátoknak” (*philusz*) nevezik, és ugyanígy az egyéb közösségek tagjait is...mivel a barátság (*philia*) a közösségben ölt testet.”

⁵⁷ Yack úgy gondolja, hogy Arisztotelész nézete a polgárok közötti kötelékről humanusabb és realiztikusabb, mint a hobbesi és a liberális elképzelés, mivel Arisztotelész a politikai közösséget hasonlóan tekinti egy nagy családhoz, ahol a barátság és nem csak az önérték köti össze a tagokat egymással (Yack 1999. 283).

⁵⁸ Lásd például a szofista Antiphón vagy Hippiasz ilyen gondolatait; vö. Konstan 2009. 474.

nek),⁵⁹ és akik nem rokonaink. Ezzel szemben a keresztény (felebaráti) szeretet értelmében minden embernek segítségnyújtással tartozunk pusztán azért, mert ember, és így a testvérünk. A sztoikusok pedig minden embert (az isteni logosz jelenléte miatt) egyenlőnek tartanak, és úgy gondolják, hogy az embernek emiatt kötelessége másokat segítenie, de ráadásul erre a támogatásra veleszületett természetes késztetése is van. Ezek az elképzelések nem egyeztethetők össze Arisztotelész gondolataival: szerinte az emberek nem egyenlők,⁶⁰ nem tartoznak össze, és nincs természetes késztetésük arra, hogy mindenkit szeressenek és segítsenek.

IV. ÖSSZEGZÉS

Láthattuk a közösség, a nagyvonalúság és a barátság témájában is, hogy a szegényekkel szembeni szolidaritásra (és a közösség támogatására) elsősorban az motiválja az embert, hogy megvalósítsa az erényeket, amelyek gyakorlása jelenti az ember végső célját. Ezt az egoista motivációt részben az magyarázza, hogy Arisztotelész, erényetikai megközelítmódja miatt, a cselekvő személy boldogságára összpontosít. Másrészt azt is szem előtt kell tartanunk, hogy ezek az egoista megfontolások magasabb rendűek, mint a korabeli görög társadalmi gyakorlatra jellemzőek, ahol a szegények támogatása (magánszemélyek részéről) a viszonzás érdekében, főleg a cselekvő társadalmi tekintélyének és politikai befolyásának növelése érdekében történt. További előremutató vonása Arisztotelész tárgyalásmódjának, hogy mindhárom téma kapcsán leírja, hogy a segítségnyújtás altruista motivációból is történhet. Sőt fel is oldja az ellentmondást az egoista és az altruista motiváció között: azt írja, hogy amikor az erényeket gyakoroljuk, egyszerre mind másokért is cselekszünk, vagyis az erény egyaránt hasznos a cselekvőnek és másoknak is. Ezenkívül más megfontolások is magyarázattal szolgálhatnak az altruista motivációra: így az az elképzelés, hogy a jó ember a barátjára mint másik énjére tekint, illetve hogy az értelem személyfeletti elvéhez igazodik (amely meghaladja az én és a másik különbözőségét). A neveléssel és a közösség természetes eredetével kapcsolatos gondolatmenetek pedig a közösséget olyan értéknek mutatják, amelynek a támogatása akár a cselekvő boldogságától függetlenül is elképzelhető.

A segítségnyújtás mértékét illetően – a barátság kapcsán – a legfontosabb megállapítás, hogy az egyes személyeket értékükhöz, vagyis erényükhöz, hasznosságukhoz, kellemességükhöz (és a velünk fennálló rokoni kapcsolatuk szo-

⁵⁹ Swanson azonban úgy gondolja, hogy Arisztotelésznek ez a nézete ésszerűbb napjaink számos elképzelésénél. Ésszerűsége elsősorban abból fakad, hogy a támogatásokban részesező személyeknek érdemeseknek kell lenniük a támogatásra (Swanson 1994. 22).

⁶⁰ Arisztotelész a természetes rabszolgasággal kapcsolatban ír az emberek közötti értelmi, erkölcsi és testi különbségekről: *Pol.* 1254a – 1255b.

rosságához) mérten illeti meg szeretet és támogatás. Ezért a szegények más társadalmi csoportoknál egyenesen kevésbé érdemesek támogatásra, mivel nekik általában kevesebb lehetőségük van az erényeket megvalósítani (és valószínűleg kevésbé jelentenek hasznot vagy élvezetet is). Az erények gyakorlásához ugyanis gyakran szükség van szabadidőre, műveltségre és anyagi eszközökre, amelyek a szegényeknek kevésbé állnak rendelkezésükre. Nincs szó tehát arról, hogy valakit jogosulttá tenne a segítségnyújtásra a szegénység (az igazságosság arisztotelészi fogalma nem követeli meg a rosszabb helyzetűek támogatását), hanem inkább még csökkenti is a segítségnyújtás esélyét. Ezért Arisztotelész a szegények megsegítését nemcsak a polgárok szolidaritására bízta, hanem az állami politikának is feladatává teszi. Mivel pedig az államnak az a végső célja, hogy a polgárokat a jó élethez segítse hozzá, ezért az állam a szegényeket akár csupán maguk a szegények érdekében (tekintet nélkül az érdemekre és nem csak a társadalom egésze és nyugalma érdekében) is támogathatja.

IRODALOM

- Annas, Julia 1977. Plato and Aristotle on Friendship and Altruism. *Mind* 86/344. 532–554. <https://doi.org/10.1093/mind/LXXXVI.344.532>
- Aristotle 2002. *The Nicomachean Ethics*. Translated by Christopher Rowe. Philosophical Introduction and Commentary by Sarah Broadie. New York, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00262114>
- Aristotle 2009. *The Nicomachean Ethics*. Translated by David Ross. Revised with an Introduction and Notes by Lesley Brown. New York, Oxford University Press.
- Arisztotelész 1969. *Politika*. Fordította Szabó Miklós. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Arisztotelész 2023. *Nikomakhoszi etika*. Fordította Simon Attila. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.
- Frede, Dorothea 2020. *Aristoteles: Nikomachische Ethik*. Übersetzung mit Einleitung und Kommentar. (Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung, Bde 6.1 und 6.2). Berlin/Boston, Walter de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/agph-2021-2022>
- Giammusso, Salvatore 2016. Friendship with oneself and the Virtues of Giving in Aristotle's Ethics. *Archiv für Begriffsgeschichte* 58. 7–26. https://doi.org/10.28937/9783787333721_1
- Hadreas, Peter 2002. Aristotle on the Vices and Virtue of Wealth. *Journal of Business Ethics* 39/4. 361–376. <https://doi.org/10.1023/A:1019714402975>
- Halper, Edward C. 2007. Aristotle and the Liberal State. In Lenn E. Goodman – Robert B. Talisse (szerk.) *Aristotle's Politics Today*. Albany, State University of New York Press. 33–44. <https://doi.org/10.2307/jj.18254496.5>
- Jost, Lawrence 2014. The Eudemian Ethics and Its Controversial Relationship to the Nicomachean Ethics. In Ronald Polansky (szerk.) *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press. 410–427. <https://doi.org/10.1017/CCO9781139022484.019>
- Kahn, Charles H. 1981. Aristotle and Altruism. *Mind* 90/357. 20–40. <https://doi.org/10.1093/mind/xc.357.20>
- Knuutila, Simo 2004. *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0199266387.001.0001>

- Konstan, David 1997. *Friendship in the classical world*. New York, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511612152>
- Konstan, David 2000. Altruism. *Transactions of the American Philological Association* 130. 1–17. <https://doi.org/10.1353/apa.2000.0006>
- Konstan, David 2009. Cosmopolitan Traditions. In Ryan K. Balot (szerk.) *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Chichester/Malden, Wiley-Blackwell. 473–484. <https://doi.org/10.1002/9781444310344.ch30>
- Kraut, Richard 1989. *Aristotle on the Human Good*. New Jersey, Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9780691225128>
- Long, Anthony A. – Sedley, David N. 1987. *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139165907>
- Mayhew, Robert 1993. Aristotle on Property. *The Review of Metaphysics*. 46/4. 803–831.
- McCabe, Mary Margaret 2005. Extend or Identify: Two Stoic Accounts of Altruism. In Ricardo Salles (szerk.) *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought*. Themes from the work of Richard Sorabji. Oxford, Oxford University Press. 413–444. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199261307.003.0016>
- Mohay, Gergely 2023. Aristotle on Helping the Poor. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*. 135/3. 59–70.
- Pangle, Lorraine S. 2003. *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, New York, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511498282>
- Pierson, Christopher 2013. *Just Property. A History in the Latin West*. Volume One: Wealth, Virtue, and the Law. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199673285.003.0001>
- Rowe, Christopher 2012. Aristotle’s Eudemian Ethics on Loving People and Things. In Fiona Leigh (szerk.) *The Eudemian Ethics on the Voluntary, Friendship, and Luck*. The Sixth S.V. Keeling Colloquium in Ancient Philosophy (Philosophia Antiqua. A Series of Studies on Ancient Philosophy. Volume 132). Leiden – Boston, Brill. 29–42. https://doi.org/10.1163/9789004231207_003
- Simon Attila 2021. *Barátság és megértés Arisztotelész filozófiájában*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Swanson, Judith A. 1994. Aristotle on Liberality: Its Relation to Justice and Its Public and Private Practice. *Polity* 27/1. 3–23. <https://doi.org/10.2307/3235084>
- Whiting, Jennifer 2006. The Nicomachean Account of Philia. In Richard Kraut (szerk.) *The Blackwell Guide to Aristotle’s Nicomachean Ethics*. Oxford, Blackwell. 276–304. <https://doi.org/10.1002/9780470776513.ch13>
- Yack, Bernard 1999. Community and Conflict in Aristotle’s Political Philosophy. In Robert C. Bartlett – Susan D. Collins (szerk.) *Action and Contemplation*. Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle. Albany, State University of New York. 273–292. <https://doi.org/10.1017/S0034670500037761>

Filozófia és kontempláció

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18679>

I. BEVEZETÉS

A latin *contemplatio* görög megfelelője a θεωρία. E kifejezés a modern nyugati nyelvekben teóriaként „elmélet” jelentéssel rögzült, holott eredetileg nemcsak elméletet jelentett, hanem a *contemplatio*hoz hasonlóan egy tevékenységet, egy gyakorlatot is kifejezett. A θεωρεῖν és a *contemplari* igék a szemlélődés és az elmélkedés gyakorlatát jelentették az antik filozófiai hagyományban. A filozófiát hajlamosak vagyunk olyan elméletalkotásként értelmezni, amelynek teoretikus eredményét a filozófiatörténeti kánon rögzíti. A filozófiában azonban legalább ennyire fontos a gyakorlat, a filozófia gyakorlata, amelynek nem mindig eredménye az elméletalkotás. Erre utal az a nyelvi tény is, hogy a filozófia gyakorlatát a nyelvekben külön ige jelöli. A „filozofálni” igének minden nyugati nyelvben van megfelelője (φιλοσοφεῖν, *filosofare*, *philosophize*, *philosopher*, *philosophieren* stb.) – ellentétben például a tudomány gyakorlatával, amelynek művelésére nincsen külön kifejezés. Noha a mai bevett szóhasználat nem erre utal, lehet úgy is filozofálni, hogy ennek a gyakorlatnak nincsen kézzelfogható elméleti eredménye. A továbbiakban amellett szeretnék érvelni, hogy a kontempláció ilyen filozófiai gyakorlatot jelent, és hogy ez a gyakorlat mindig is szerves része volt a filozófiának, és szerves része lehet ma is. Meg szeretném mutatni, hogy a filozófiai kontempláció egyrészt összefüggésbe hozható egy olyan ősbőlátással, amely egyes értelmezések szerint a filozófia megszületésének a forrása a görög kultúrában, másrészt, hogy értelmezhető olyan modern és kortárs filozófiai irányzatok kontextusában is, amelyek az elme és a tudat kognitív folyamatait vizsgálják. Az első megközelítés hagyományosan metafizikai jellegű, a másik a fenomenológia és az elmefilozófia területére tartozik. Filozófia és kontempláció viszonyát e két megközelítésben kíséreltem meg elemezni. E két megközelítés mentén az elemzések célját a filozófiai kontempláció egységes fogalmának a kidolgozása képezi.¹

¹ E tanulmány megírását az OTKA/NKFI K 147141 számú kutatási projektje támogatta. Szeretnék köszönetet mondani Komorjai Lászlónak, Mogyoródi Emesének és Schmal Dánielnek értékes tanácsaikért, valamint két ismeretlen bírálómnak megjegyzéseikért.

II. KONTEMPLÁCIÓ

Mindenekelőtt tisztázni kell, mit értünk kontempláció alatt. A kontempláció fogalma más fogalmakkal keveredve gyakran jelenik meg a spirituális-vallási hagyományban, ahol a szemlélődés, az elmélkedés, a meditáció szinonimájaként használják. Mivel a keleti vallási gyakorlatokban fontos szerepet játszik, ezért gyakran azonosítják a buddhizmus vagy a jóga bizonyos gyakorlataival. Emellett az európai vallási hagyományban is jelentőséggel bír, elsősorban az ortodox kereszténységben és a nyugati misztikus áramlatokban. Nem szabad ugyanakkor elfelejteni, hogy a kontempláció gyakorlatának leírásával a nyugati kultúrában elsőként görög filozófiai szövegekben találkozunk, jóval a kereszténység megszületése előtt.² Platón és Arisztotelész gondolkodásában a kontempláció különös fontosságra tesz szert, és hosszasan lehetne sorolni azon antik gondolkodókat, akiknél szintén jelentős szerepet játszik.³ A kontempláció továbbá a modern gondolkodásban is fel-felbukkan, olykor a legváratlanabb helyeken. Ahhoz, hogy a továbbiakban kidolgozhassam a filozófiai kontempláció fogalmát, egyrészt el kell különítenem a kontempláció más területeken megjelenő formáitól, másrészt meg kell határoznom a mibenlétét. A filozófiai kontempláció fogalmának kidolgozása továbbá annak megmutatását is feltételezi, hogy a kontempláció gyakorlata nem korlátozódik az antik-középkori gondolkodásra, hanem a modernitásban is megőrzi érvényességét.

A filozófiai kontempláció elsődlegesen a természetre, azaz a kozmoszra vagy az univerzumra irányul. E tárgy sajátossága azonban csak a filozófiai kontempláció irányát jelöli ki anélkül, hogy eligazítana a természetét illetően, hiszen fenomenológiai értelemben teljesen mást jelent a kozmosz, mint az univerzum.

A püthagóreus-platonikus hagyomány a kozmoszban a világrend kifejeződését látta.⁴ A természet szemlélése arra irányult, hogy a benne lezajló folyamatokat a rend megnyilvánulásaként értsék meg. A kontempláció azonban nem egy analitikus, diszkurzív folyamat, amely elemzésnek veti alá például a csillagászati jelenségeket vagy a fizikai mozgásokat, hogy matematikai szabályszerűségeket tárjon fel mögöttük. Sokkal inkább egy olyan észlelési állapot, amely során az

² Annak a kérdésnek, hogyan hatott a görög filozófiai hagyomány, és mindenekelőtt Platón gondolkodása és a platonizmus a keresztény spiritualitásra és a szemlélődő életre, számos irodalma van. Lásd főként Endre von Ivanka 1990, Andrew Louth 2019, Joshua Lollar 2013.

³ Napjainkban egyre élénkebb kutatás foglalkozik a filozófiai kontempláció antik gyökereinek feltárásával, és annak megmutatásával, hogy a kontempláció nemcsak a legnagyobb antik gondolkodóknál volt meghatározó gyakorlat, hanem előttük is és utánuk is szerves része volt az antik és középkori filozófiának. Ennek kapcsán három, a közelmúltban megjelent tanulmánykötetre utalnék: Th. Bénatouil et al. (eds.): *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*, (Bénatouil 2012); Roberto Hofmaister Pich et al. (eds.): *Contemplation and Philosophy: Scholastic and Mystical Modes of Medieval Philosophical Thought* (Hofmaister 2018); Szeiler Zsolt (szerk.): *Theória, misztika, szemlélődés* (Szeiler 2023).

⁴ Azt megelőzően, hogy görög filozófusok a *κόσμος* kifejezést a világrend jelentésében kezdték el használni, a szó rendet, rendezettséget, dísz jelentett (Brague 1999. 29–38).

ember kiteszi magát az előtte feltáruló látványnak anélkül, hogy igyekezne azt racionális összefüggésekbe ágyazni. A szemlélődés egy nyitottság, amely engedni a szemlélőre hatni a látványt. Az az elv érvényesül benne, amit Plótinosz úgy fogalmazott meg, hogy a lélek az és azzá válik, amit szemlél.⁵ Ha a látvány maga rendezett, akkor a szemlélődés célja e rend belsővé tétele, azaz a lélek rendezése: megengedni, hogy a látvány a lélekben olyan folyamatokat indítson el, amelyek a lélek nyugalalmát, összeszedettségét és belső harmóniáját idézik elő. A kozmosz egyetemes rendje alkalmas erre, feltéve, hogy a gondolkodó átadja magát a természet, a csillagos ég, a tenger, a táj, egy kert vagy egy természeti tárgy elmélyült szemlélésének.⁶

A filozófiai kontempláció elsődleges tárgya a modern gondolkodásban is az univerzum vagy a világegyetem, amely azonban elveszítette az antik világra jellemző jelentését. Mivel a modern ember számára az őt körülvevő világ már nem a világrend látványát nyújtja, mint az antik gondolkodók többségének, így a kontempláció jelentése is változik. Nem a lélek összhangjának és rendezettségének az eszköze, hanem különböző mentális belátásokhoz vezet, amelyek során sajátos érzelmi állapotok alakulnak ki az elmében. Következésképpen érdemesnek tűnik megkülönböztetni egymástól a filozófiai kontempláció antik-középkori és modern formáját. Mindazonáltal ebben a tanulmányban nem a különbségekre, hanem az azonosságokra helyezem a hangsúlyt. Amellett szeretnék érvelni, hogy a filozófiai kontempláció mint gyakorlat független attól az elméleti kerettől, amelyben megjelenik, és hogy ilyen értelemben sajátos természettel bír, amely történelmi koroktól és filozófiai rendszerektől függetlenül is érvényes, miközben szervesen kapcsolódik a filozófia műveléséhez.

A filozófiai kontempláció szellemi tevékenység, lényegét az elmében lejátszódó folyamatok képezik. Ezért, filozófiai értelemben, mindenképpen a gondolkodás egy formájaként kell meghatároznunk. A gondolkodást sem az antik, sem a modern filozófiai hagyomány nem szűkítette le az ész kalkulatív és logikai következtetéseken alapuló folyamataira, hanem tágabb jelentést tulajdonított neki. A gondolkodás bizonyos modern megközelítések szerint az elme létmódja (és itt elsősorban a karteziánus értelmezésekre gondolok), ezért minden tudatos szellemi tevékenység, s így önmagában a tudatos észlelés is értelmezhető gondolkodásként. Ezért nevezhetjük a filozófiai kontemplációt is a gondolkodás egy sajátos formájának. Ez teszi lehetővé megkülönböztetését a vallási kontemplációtól, amelynek számos változatában nagy hangsúlyt fektetnek a befelé fordulásra, az elme kiüresítésére és minden gondolati tevékenység felfüggesztésére.

⁵ Plótinosz: *A lélekkel kapcsolatos kérdésekről* (IV. 3. 8, 47): „Mást-mást tart szem előtt mindegyik [lélek], és azzá lesz és az is, amit szem előtt tart” (Plótinosz 1986. 103). Lásd erről Hadot 2013. 18. A plótinoszi gondolkodásban a szemlélődés központi jelentőségűvé válik. *A természetéről, a szemlélődéséről és az Egyről* című értekezésében (III, 8) Plótinosz azt a tézist fejti ki, miszerint szemlélődésre nemcsak az ember képes, hanem a természet egésze szemlélődik.

⁶ Lásd erről Tillmann 2023. 167–179.

A misztikus hagyományban a szigorú értelemben vett kontempláció jellemzője egyfajta olyan elragadtatás, amely a szemlélődő személy teljes passzivitását feltételezi, és amelyet *contemplatio infusának*, azaz beléöntött szemlélődésnek neveznek. A vallási kontempláció ezért nem határozható meg gondolkodásként. Amikor a filozófiai kontemplációt a gondolkodás sajátos formájának tekintem, szembehelyezkedem Hannah Arendt értelmezésével, aki *The Human Condition* című művében a *vita activát* szembeállítja a *vita contemplatívával*, miközben elemzéseiben főként a modern *vita activára* fókuszál. A filozófiai kontempláció antik változatáról írva Arendt határozottan elválasztja egymástól a gondolkodást és a kontemplációt:

Gondolkodás és kontempláció ugyanis nem azonosak. Hagyományosan a gondolkodást úgy értelmezték, mint a legközvetlenebb és legfontosabb utat, amely az igazság kontemplációjához vezet. Platón és feltehetően Szókratész óta a gondolkodásban egy belső dialógust láttak, amelynek során valaki önmagával beszélget [...] és jóllehet az ilyen dialógus mentes minden külső megnyilvánulástól és többé-kevésbé minden egyéb aktivitás teljes beszüntetését igényli, mégis önmagában egy rendkívül aktív állapotot hoz létre. Külső inaktivitása tisztán elkülönül a passzivitástól, a tökéletes csendtől, amelyben az igazság végül feltárul az ember számára. (Arendt 1998. 291.)

Arendt itt, a görög gondolkodás alapján, ellentétbe állítja a gondolkodás aktivizálását és a kontempláció teljes passzivitását. Ezt az alapján teszi, hogy a gondolkodást dialógusként értelmezi, valamint amikor a kontempláció teljes csendjéről és a vele kapcsolatos passzivitásról ír, akkor a fogalomhasználatába a vallási kontempláció gyakorlatát érti bele. A görög filozófiai szövegekben azonban a kontempláció leírása kapcsán nem találni nyomát annak a csendnek és tökéletes tétlenségnek, amelyről Arendt ír. A platóni kontemplációban mindig megőrződik valami a gondolkodás dialektikus mozgásából;⁷ Arisztotelésznél az isteni ész (*νοῦς*) létmódja maga is egy sajátos értelemben vett szellemi aktus (*νόησις*), ahol az ész önnön magát szemléli, miközben a gondolkodásnak ez a fajtája maga a tiszta aktivitás;⁸ Plótinosz pedig bizonyos értelemben még magát a cselekvést is kontemplációnak tekinti.⁹ Éppen ezért filozófiai kontextusban kontempláció és gondolkodás elkülönítése helyett azonosságukat érdemes hangsúlyozni. A filozófiai kontemplációra jellemző gondolkodást természetesen meg kell különböztetni a racionális, elemző és következtető gondolkodástól. A kontempláció

⁷ A *Phaidrosz*ban az égen kívüli, örökkévaló ideák szemlélése mozgásban történik (*Phaidrosz* 247b–c), a *Timaios*ban pedig a *κόσμος* szemlélése a lélekben lévő körmozgások rendezésére irányul (*Timaios* 47c).

⁸ Arisztotelész: *Metafizika*, 12, könyv, 1072b 18–22. Lásd még: Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika* 1178b 22–34. A szemlélődésnek mint sajátos gondolkodásnak az értelmezéséről Arisztotelésznél lásd Lautner 2023.

⁹ Plótinosz: *A természetéről, a szemlélődésről és az Egyről* (III, 8. 1–2; Plótinosz 1986. 64–65).

vallási és filozófiai formájának megkülönböztetése éppen azon alapul, hogy a filozófiai kontempláció alatt a gondolkodásnak egy olyan sajátos módját értjük, amely gyakorlatának keretet adhatnak filozófiai rendszerek, és amelyben a megszülető belátások lefordíthatók filozófiailag érvényes kijelentésekre.¹⁰ Ennek megmutatására szolgál a továbbiakban az a két elméleti megközelítés, amelyek segítségével megpróbálok önálló jelentést adni a filozófiai kontemplációnak. Egyrészt metafizikai, másrészt fenomenológiai perspektívában értelmezem a filozófiai kontempláció mibenlétét, miközben azt igyekszem megmutatni, hogy ez a filozófiai gyakorlat az elméleti megközelítésektől függetlenül is egységes jelentéssel rendelkezik.

III. METAFIZIKAI MEGKÖZELÍTÉS

A filozófiai kontempláció metafizikai értelmezése szorosan összefügg a filozófia születésével az antik görög kultúrában.¹¹ A filozófia talán legfontosabb hozzáadéka az őt megelőző mitopoetikus gondolkodáshoz képest az egységben látás és egységben gondolkodás. W. K. C. Guthrie lényegre törően fogalmazza ezt meg *A History of Greek Philosophy* című könyvének első kötetében:

A filozófia születése Európában azt jelenti, hogy a gondolkodás tudatosan szakít a mitológiai megoldásokkal a mindenség eredetére, természetére és a benne lejátszódó folyamatokra vonatkozó problémákat illetően. A vallásos hit helyébe az a hit (*faith*) lépett, amely a tudományos gondolkodás alapja volt és az is maradt, hogy a látható világ mélyén racionális és értelemmel felfogható rend húzódik meg. (Guthrie 1962. 29).

Guthrie itt több fontos állítást tesz: egyrészt a görög kultúrában a filozófia születése egy a természet létmódjára vonatkozó új hit vagy meggyőződés kialakulását jelenti, másrészt e hit tárgya, hogy a látható valóság felszíne mögött rend található, és harmadrészt ez a rend racionális jellegű, és így az emberi értelemmel megérthető. Guthrie azért használja a „hit” kifejezést, mert a valóság rendje nem nyilvánvaló, ezért e rendre irányuló feltételezés vagy meggyőződés igazolásra szorul. Ezt az igazolást igyekszik elvégezni a filozófia és a tudomány. Guthrie nem mondja ki, de állításaiból következik, hogy a görög kultúrában megjelenő új hit azt is tartalmazta, hogy a valóság *egységes*, és egységét éppen a benne rej-

¹⁰ Ez persze nem jelenti azt, hogy a kontemplációban megszerzett belátások minden esetben kifejezhetők nyelvi formában, filozófiai fogalmak által. Erre a legnyilvánvalóbb példa Platon híres *agrapta dogmatája* (*Hetedik levél* 341c).

¹¹ Metafizika alatt a tanulmány további részében hagyományos (klasszikus) metafizikai értéket, tehát nem abban a tág jelentésében használom ezt a kifejezést, amely felöleli akár a kortárs elmefilozófia egyes részeit is.

tőző rend biztosítja. A valóság egységességére vonatkozó meggyőződés egyúttal megnyitja a metafizika horizontját is.

Az egységes világ fogalmát a filozófia alkotta meg. Az archaikus hagyományok és nyelvek ezt a fogalmat nem ismerték, aminek feltehetően az a magyarázata, hogy a vallási hagyományok soha nem tekintették egységessnek a valóságot. A világ fogalmát, amely egyesítette a létezés két szféráját, az eget és a földet, a görög filozófiai gondolkodás teremtette meg azzal összefüggésben, hogy egységben igyekeztek elgondolni mindazt, ami van, legyen az az égben vagy a földön. A görög filozófia ehhez a rend (*κόσμος*) kifejezést alkalmazta, amely csak viszonylag későn vette fel a „világ” jelentést.¹² A filozófiai gondolkodás számára a világ egységes egész, és mint ilyen: rend.¹³

Guthrie szerint a filozófia megjelenését egy új hit megszületése idézte elő, amit hipotézisnek és meggyőződésnek is nevez. Felmerül azonban a kérdés, honnan származik egy ilyen hipotézis a Kr. e. 6. századi görögység politeista kultúrájában. Guthrie e kérdést nyitva hagyja, noha részletesen elemzi a görög tudományos gondolkodás eredetét, például, hogy mit vettek át a milétosziak a babilóniai és egyiptomi pre-tudományos ismeretekből. Hogyan jelenik meg egy mitopoetikus, politeista kultúrában egy olyan radikálisan új meggyőződés, amely minden létező rendjét és egységét tételezi? Ahhoz, hogy a filozófiai kontemplációt metafizikai megközelítésben értelmezni tudjunk, érdemes Guthrie leírását még egy hipotézissel kiegészíteni: az a meggyőződés, amely szerint az érzékszervek számára megjelenő sokféleség lényegét tekintve egységes egészbe rendeződik, egy *belátás* eredménye. E hipotézis elfogadásával Jan Patočka fenomenológiai értelmezését követem, aki a filozófia megszületését a görög kultúrában egy belátással hozza összefüggésbe. *Platón és Európa* című könyvében Patočka hosszan elemzi azt a kérdést, hogyan alakult ki a filozófiai gondolkodás a mitikus világnézetből vagy azzal szemben (Patočka 2022). Az a belátás, amely Patočka szerint az európai gondolkodás lényegi eleme, egy megjelenést feltételez. E megjelenés egy olyan esemény, amelynek során a valóság rejtett egysége és rendje megmutatkozik egy intuitív belátás számára: „A filozófiára a kezdet kezdetén éppen az jellemző, hogy kérdését a világ *megjelenítettségének* megdöb-bentő *őstényével* szemben állva teszi fel” (Patočka 2022. 84). Patočka szerint a valóság egységére és a világ rendjére vonatkozó meggyőződés tehát nem egy hit, amelyet tudományos érvekkel igazolni kell, hanem egy mély belátás eredménye. E belátás számára nem a dolgok felszíne, a természetben lévő tárgyak, formák és események sokasága mutatkozik meg, amelyek mögött egy racionális

¹² Lásd erről részletesen Rémi Brague: *La sagesse du monde* című könyvét, különös tekintettel a 2 fejezetre: „La naissance grecque du cosmos” (Brague 1999. 31–38).

¹³ A görög filozófiatörténészek gyakran hangsúlyozzák, hogy az archaikus filozófiai fogalmak eredete sokszor politikai, és elválaszthatatlanok a polisz struktúrájától. Ilyen maga az *ἀρχή* fogalma is, de a *κόσμος* is visszavezethető a városállamok politikai rendjére. Lásd erről Vernant 1990 és Vidal-Naquet 1990.

rend bújik meg, hanem a világ egésze és egysége. Patočka értelmezését követve azt mondhatjuk, hogy a filozófiát egy ős-belátás alapította meg, amely számára feltárul a sokaság mögött az egy, az időbeliben az örökkévaló, a változó mélyén a változatlan.

Induljunk ki tehát abból, hogy az európai hagyományban a filozófia egy intuitív belátással kezdődik.¹⁴ E belátás lényege, hogy miközben a természetben minden változik, e folyamatos változásnak valami változatlan, állandó és örök szolgál alapul. Ez a belátás nyitja meg a metafizika horizontját, és ölt formát a filozófia egyik legrégebbi fogalmában, az ἀρχή-ben, ami egyszerre jelent kezdetet, alapelvet és uralmat. Ez a belátás tömören kifejezve, Hérakleitossal szólva így hangzik: ἐν πάντα εἶναι, azaz: „minden egy” (DK 22 B50, KRS 196). Minden egy, mivel mindenben, ami sok, az egy fejeződik ki, mindaz, ami változik, a változatlant nyilvánítja ki, minden, ami időbe vetett, az örökkévalóságot tükrözi. Az ἀρχή, az egy (τὸ εἶν) az örökkévaló és változatlan lét (τὸ ὄν, τὸ εἶναι) felismerése teszi lehetővé, hogy a gondolkodás a valóságot egységben értelmezze, és a látható világ mélyén rejtőző rend keresésére induljon. Ez a felismerés azért nyitja meg a metafizika horizontját, mert a metafizika lényege az a belátás és meggyőződés, hogy a létezés nem pusztán összege mindannak, ami van, hanem több annál, egységes egész, amelynek maga az egy, az ἀρχή ad formát, és amelynek formája maga a rend.

Az ős-belátás a filozófiai gondolkodás ἀρχή-ja. Minden nagy európai metafizika ezen alapul, ennek az intuitív belátásnak a tartalmát igyekszik diszkurzív, racionális formában kibontani és rendezni. Ez nem jelent mást, mint megmagyarázni, hogyan bontakozik ki (emanálódik, explikálódik, keletkezik, rendeződik) az egyből a sok, az örökkévalóból az időbeli, a változatlanból a változó. Az ős-belátás úgy határozza meg a metafizikai elméletek racionális és diszkurzív rendszerét, miként az egység definiálja a számokat, az egy meghatározza a sokaságot, ahogy az örökkévaló megszabja az időt, és ahogy a változatlan alapul szolgál minden változásnak. A filozófiai kontempláció jelentőségének megértéséhez ebből a belátásból kell kiindulnunk.

A preszókratikus filozófiában gyakran találkozunk olyan szövegekkel, amelyek ilyen intuitív belátásokra utalnak. Hérakleitosz imént idézett töredéke szerint: „Nem énrám, hanem a Logoszra hallgatva bölcs dolog egyetérteni azzal, hogy minden dolog egy.”¹⁵ Parmenidész híres költeménye egy elragadtatás mitikus leírásával kezdődik (*Prooimion*), amelynek során az igazságot, miszerint

¹⁴ Nem áll szándékomban kizárólagosnak tekinteni ezt az értelmezést. Elfogadását itt előszörban az indokolja, hogy általa magyarázhatóvá válik a kontempláció jelentősége az antik filozófiai hagyományban.

¹⁵ DK B50. A fordításban a Kirk–Raven–Schofield magyar kiadását követem: Kirk–Raven–Schofield 1998. 280.

a „létező egy”, egy istennő közli a filozófussal.¹⁶ Platónnál is találunk olyan szöveghelyeket, amelyek az ideára vonatkozó kutatás leírásakor az igazság fényének hirtelen felragyogásáról szólnak.¹⁷ Arisztotelész szerint az emberi is részesülhet abban a belátásban és boldogságban, ami az isteni élet állandó sajátja, noha az ember számára e részesedés „csak rövid időre”¹⁸ lehetséges. A „minden egy” noiétikus belátásának aktusa, vagy legalábbis annak lehetősége ott munkál e metafizikai szövegek háttérében. A kérdés az, miként érhető el egy ilyen belátás.

A mindennek egységére vonatkozó belátás nem olyan természetes képesség az embernek, mint a racionális gondolkodás. Patočka szerint e belátáshoz az szükséges, hogy a világ egysége, ami alapvetően rejtve van az ember előtt, feltáruljon és megmutatkozzon. A valóság a maga természetes megjelenésében változásnak és időnek alávetett sokaság. Az ember a maga természetes állapotában a sokaság általi meghatározottságban éli az életét, és az őt körülvevő sokaságot tekinti valóságnak. Ahhoz tehát, hogy e sokaság mögött megmutatkozhasson annak egysége, alkalmassá kell tenni a lelket a belátására. Patočka szerint ez a belátás a lélek gondozását feltételezi.¹⁹

¹⁶ DK B1. Kirk–Raven–Schofield 1998. 356–358. Lásd erről Mogyoródi Emese részletes elemzését, aki meggyőzően érvel amellett, hogy az isteni kinyilatkoztatás szerves részét képezi Parmenidész gondolkodásának (Mogyoródi 2007).

¹⁷ „Csak ha már az említett dolgok mindegyikét [...] megvitattuk, kérdések és feleletek formájába bújtt rosszindulat nélkül, csak akkor fogja beragyogni a kutatás minden tárgyát a belátás és az értelem, méghozzá oly erővel, hogy az már szinte nem is embernek való.” (*Hetedik levél* 344b, Platón 2007. 57). Lásd még 341d.

¹⁸ Lásd: Arisztotelész: *Metafizika* 1072b15.

¹⁹ Patočka *Platón és Európa* (Patočka 2022) című műve annak a tézisnek a kifejtését kísérelti meg, amely szerint a filozófia, eredendő természete szerint, megköveteli a lélek gondozását, és ezáltal nemcsak elmélet, hanem gyakorlat is egyben. A lélek gondozását az teszi szükségessé, hogy alkalmassá kell tenni olyan alapvető belátásokra, amely nélkül a filozófia nem művelhető. Ugyanakkor Patočka, az általam követett értelmezéssel ellentétben, csak elvétve hozza összefüggésbe a kontemplációt a belátással. A lélek gondozása az ő értelmezésében elsősorban etikai jellegű, azaz az összeszedettséget célozza, a megismerés egy sajátos diszpozíciójának kialakítására irányul és az erények kidolgozását jelenti. A lélek gondozása, mint az antik filozófia fontos, sőt lényegi aspektusa, Pierre Hadot és a késői Foucault gondolkodásának a témája (lásd: Hadot 2010; Hadot 1995; továbbá Foucault utolsó előadásorozatai a Collège de France-ban: Foucault 2001; Foucault 2019, valamint egy összefoglaló tanulmánya: Foucault 2000). Patočkával összhangban és vele egyidőben hangsúlyozták, hogy a filozófiai tevékenység célja nem csupán az elméletalkotás, azaz annak magyarázata, hogy milyen a valóság, hanem a jó és erényes élet feltételeinek keresése és az erények kidolgozása a lélekben. Tehát a filozófia gyakorlata a lélek formálását, tökéletesítését is szolgálta. Mogyoródi Emese egy tanulmányában azzal egészíti ki Hadot értelmezéseit, hogy megmutatja: a lélek gondozásának jelentősége nem Szókratészszel kerül be a filozófiába, hanem már a preszókratikus gondolkodóknál is fontos eleme volt a filozófiai tevékenységnek (Mogyoródi 2015). Patočka értelmezése hozzájuk képest annyiban különbözik, hogy ő fenomenológiai úton, a filozófiai belátás természetéből vezeti le, hogy a lélek gondozása elválaszthatatlan a filozófiától. (A belátás és a lélek gondozás összefüggéséről lásd még: Patočka 2001. 43–61, valamint Mária 2024.)

Az emberi lélek természetes állapotában nem alkalmas a „minden egy” be-látására. A lélek gondozása azt jelenti, hogy alkalmassá tesszük a lelket az ős-be-látás megisméltésére. A lélek csak akkor képes erre, ha összeszedetté válik, és a filozófiai kontempláció ennek az összeszedettségnek az elérésére irányul. Már a preszókratikusok (Parmenidész, Hérakleitosz) leírják, mit jelent a lélek szétszórtsága. A mindennapi létezésünkben a testi észlelés a meghatározó, amely az anyagi és tárgyi sokféleséget mutatja valóságnak. A sokaságban tevékenykedni a figyelem és a lélek szétszórtságát jelenti. A „minden egy” ős-belátása ezzel épp ellentétes irányultságú, amihez a léleknek magának is egységessé kell válnia. Ha a lélek a mindennapi tevékenységben és észlelésben él (ami elengedhetetlen az élet feltételeinek biztosításához), akkor a szétszórtság állapotában marad. Ez az állapot megakadályozza annak felismerésében, hogy a változás mélyén a változatlan áll, hogy az idő alapja az örökkévalóság, hogy a sokaság az egységből fakad. Az ős-belátás megisméltéséhez az szükséges, hogy a lélek elforduljon a sokaságtól és figyelmét a szétszórtságból összeszedetté tegye. Ehhez, miként Arisztotelész megjegyzi a filozófia művelése kapcsán, szabadidő szükséges.²⁰ Olyan idő ez, amikor nem köti le figyelmünket az életfeltételek biztosítása, azok bőségesen rendelkezésünkre állnak, és ezért képesek vagyunk olyan gyakorlatokat végezni, amelyek segítségével figyelmünket a változó, az időbeli és a sokaság felől a változatlan, az örökkévaló, az egy felé fordítjuk. A kontempláció esetében ez jelenti a lélek gondozását, ami nem más, mint egyfajta filozófiai lelkigyakorlat.

A filozófiai kontempláció gyakorlata sajátos viszonyt ápol az idővel. A lélek gondozásának, azaz a lélekkel végzett gyakorlatok ideje másféle időt követel, mint az életfeltételek biztosításának, azaz a munkának és a mindennapi tevékenységnek az ideje. Olyan időt, amely védett a külső behatásoktól, a folyamatos zajtól és információáramlástól. Elengedhetetlen, hogy a lélek kivonja magát az állandó külső hatásoktól, ingerszegény környezetbe kell kerülnie, ahol figyelmét nem szórja szét a külvilágból rázúduló szakadatlan benyomásradat. Összeszedettség ezért csak az elvonulásban és a csendben születhet meg. Ennek az összeszedettségnek a kialakítását célozza az elmélkedés és a szemlélődés. A sajátos időbeliség miatt válik fontossá a filozófiai kontemplációban a jelenlét fogalma. A kontempláció célja, hogy a szemlélődés összeszedettségében a lélek jelen legyen.

A lélek jelenléte az időbeliségtől az örökkévalósághoz fordulást feltételezi. A platonikus gondolkodásban az örökkévalóság ontológiailag elválaszthatatlan az időbeliségtől. Ez jól megmutatkozik abban, ahogy Platón a *Timaios*-ban az idő létrejöttét értelmezi. A *Timaios*-szerint az Alkotómester (*δημιουργός*) az ős-

²⁰ Arisztotelész egészen pontosan úgy fogalmaz, hogy az önmagáért művelt tudomány, azaz a filozófia műveléséhez már rendelkezniünk kell az élet fenntartásához, kényelméhez és élvezetéhez szükséges dolgokkal: *Metafizika* 982b 20–26.

anyagot az ideák mintájára (*παράδειγμα*) tekintve kezdte el rendezni, és így alkotta meg a világrendet, a kozmoszt. E tevékenységében az vezérelte, hogy a különbséget az ideák és az anyagi világ között a lehető legkisebbre redukálja, azaz a kettőt oly hasonlóvá tegye egymáshoz, amennyire csak lehetséges. A hasonlóság minél nagyobb érvényesítése érdekében hozta létre az időt is: „Azt gondolta ki tehát, hogy mozgó képmását alkotja meg az örökkévalóságnak, és berendezvén az eget ezzel megalkotja az egységben megmaradó örökkévalóság szám szerint tovahaladó örök képmását, amelynek mi az idő nevet adtuk”.²¹ Az idő (*χρόνος*) Platón szerint maga az égbolt változatlan körforgása. E mozgásban maga a változatlan, az örökkévaló (*αἰών*), az állandó fejeződik ki és mutatkozik meg. Az idő tehát az örökkévaló képmása. Ez a rész világosan fejezi ki a „minden egy” igazságára vonatkozó belátás tartalmát: a kozmosz mozgása maga az idő, az idő képében pedig állandóan jelen van az örökkévaló. A csillagos ég folytonos mozgása mint idő az örökkévalót fejezi ki. Annak érdekében, hogy a lélek képes legyen az ős-belátás megismétlésére, ahhoz kell igazodnia, ami az időben örök, azaz összeszedetté és jelenvalóvá kell válnia. A tevékenység, az aktív élet (*βίος πρακτικός*, *vita activa*), amely az életfeltételeket biztosítja, a jövőre irányul, a jövőt gondolja: mit eszek holnap, miként fogok ruházkodni stb. Ezzel szemben a szemlélődő élet (*βίος θεωρητικός*, *vita contemplativa*) arra nyitott, ami az időben örökként mutatkozik meg, és ezért a jelenben időzik. Nem a múlton gondolkodik, nem a jövőre vágyik, hanem a jelenre figyel. A jelenben nincsen semmi más, mint a pusztá lét. A jelenre figyelni azt jelenti: jelen lenni, azaz a jelenre irányuló figyelemben teljesen összeszedetté válni. Nem az idő szétszórtágában létezni, hanem jelen lenni abban, ami az időben örök.

Festugière a *Contemplation et vie contemplative selon Platon* című művében a kontemplációt a görög filozófiai hagyomány meghatározó gyakorlatának tekinti. Szerinte Platón és Arisztotelész a kontempláció teoretikusai és apostolai voltak (Festugière 1936. 18).²² Felteszi ugyanakkor a kérdést: mivel a preszókratikus hagyományról vallott nézeteinket nagymértékben meghatározza az a mód, ahogy Platón és Arisztotelész visszatekintettek elődjeikre, nem az történt-e, hogy ők maguk vetítették vissza a kontempláció gyakorlatát a filozófia kezdeti korszakára. Festugière amellet érvel, hogy a kontempláció gyakorlata egyidős a filozófiával, még akkor is, ha a *θεωρία* kifejezés csak később, Platón idejében nyerte el végső, filozófiai jelentését. E gyakorlat eredetét kutatva Festugière két forrást említ: egyrészt a filozófusnak azt a szokását, hogy a filozofálás gyakorlatához kivonul a városállam közösségéből és a tiszta tudománynak szenteli

²¹ Platón: *Timaios*, 37d. Platón 1984. III, 335. E szakasz értelmezői hagyományáról és értelmezési nehézségeiről lásd: Silvia de Bianchi 2022. 157–158.

²² Andrew Louth hasonlóképpen vélekedik: „Mindен további nélkül kijelenthető, hogy a misztikus teológia, pontosabban a kontemplációról szóló tan nem egyszerűen csak az egyik összetevője Platón filozófiájának, hanem teljes egészében meghatározza és áthatja a világról alkotott felfogását” (Louth 2019. 21).

magát, másrészt a vallási áhítatot, az istenszobrok szemlélését, ami sajátos érzelmeket keltett a lélekben. A filozófiai kontempláció lényege éppen az, hogy itt a szemlélődés nem vallásos közegben valósul meg, a célja pedig maga a tiszta tudás megszerzése. Festugière szerint a kontempláció tehát a filozófia megszületésétől fogva gyakorlatként hozzátartozott a filozofáláshoz. Ugyanakkor maga is összekapcsolja a kontemplációt azzal a belátással, amely a létezés egészére és egységére vonatkozik.

A metafizikai megközelítés szerint tehát a filozófiai kontempláció arra irányul, hogy a lélek hozzáférjen ahhoz, ami valóban van, ami nem alávett a változásnak: a léthez, az örökkévalósághoz, a változatlanhoz, az ἀρχή-hoz. A filozófiai kontempláció a lélek összeszedettségét célozza. Az motiválja, hogy a lélek a jelenben tartózkodjon, és arra figyeljen, ami éppen van. Ez a tevékenység a diszkurzív, racionális és következtető gondolkodás helyett egy olyan gondolkodás, amely éber figyelemmel a jelenre irányul, összeszedettséghez vezet és megteremti a „minden egy” belátásának, azaz a filozófia ős-belátása megismétlésének feltételeit.

Mindezt két megjegyzéssel egészíteném ki. Egyrészt, hogy a filozófiai kontempláció nem azonos az ős-belátással, de még csak nem is garantálja annak bekövetkezését. Az összeszedettség és nyitottság ugyanis önmagában nem elég a „minden egy” belátásához. Ez csupán egy gyakorlat, amely megteremti annak feltételeit és készenlétben áll rá. Másrészt, hogy az ős-belátás nem része a filozófiának. A „minden egy” belátásnak tartalma ugyanis a maga tiszta formájában kimondhatatlan. Mivel azonban ez a tartalom hagyományosan ἀρχή-ja, kezdete és alapelve a filozófiai gondolkodásnak, ezért benne a filozófia határát kell látunk: egy olyan tartalmat, amely pre-filozófiai vagy meta-filozófiai, ám mégis meghatározó a filozófiai gondolkodás kimenetelére nézve. Éppen ezért a kontempláció, amely olyan lelki diszpozíciók kialakítását célozza, ahol egy ilyen belátás lehetővé válik, gyakorlatként és nem elméletként, a filozófia részét képezi. Ugyanis a filozófia legalapvetőbb irányultsága érvényesül benne: a vágy arra, hogy megértsük a létezés egészét.

IV. FENOMENOLÓGIAI MEGKÖZELÍTÉS

A 21. században lehetetlen a hagyományos metafizikai gondolkodáshoz fenntartások nélkül viszonyulni. Mögöttünk van ugyanis két évszázad, amely több szempontból is súlyos kritikával illette ezt a fajta gondolkodást. A legfőbb vád vele szemben úgy fogalmazható meg, hogy az a többlet, ami a metafizika szerint a létezés egészének formát, egységet és rendet biztosít, pusztán fikció, és semmilyen realitással nem rendelkezik. A létezésben nincsen semmiféle többlet, ami a létezők összességének egységet és formát adna. Mivel nincsenek metafizikai tények, ezért a metafizikai fogalmakat, miként az ἀρχή, az egy, a lét, pusztán

nyelvi képződményeknek kell tekinteni, amelyeknek nincsen referenciális jelentésük. Ha komolyan vesszük a metafizika e kritikáját, azt kell mondanunk, hogy az az ősbelátás, amelyet a filozófiai gondolkodás kezdetének tekintünk, és amelyre a filozófiai kontempláció gyakorlatát alapoztuk, üres, azaz nem vonatkozik semmire. Vajon e kétely elfogadása, amely a modernitásban teret nyert, kiüresíti-e egyúttal a filozófiai kontempláció fogalmát is? Vajon abban az esetben, ha a „minden egy”-re vonatkozó belátás üres, a filozófiai kontempláció is jelentését veszti?

E kérdésekre egyértelműen nemmel kell válaszolnunk. Azért lehetünk biztosak ebben, mert számos olyan modern filozófusnál is megjelenik a filozófiai kontempláció gyakorlata, akik elutasították a hagyományos metafizikai gondolkodást. A görögökkel ellentétben náluk a kontempláció nem a „minden egy” belátásának előkészítését szolgálja. Abból, hogy a kontempláció tovább él a metafizikai kontextuson kívül, nem arra kell következtetni, hogy a filozófiai kontempláció fogalma kiüresedett, hanem arra, hogy a kontempláció gyakorlata, filozófiai közegben *független az elmélettől*. Lényegét nem az elméleti háttérből nyeri, éppen ezért más-más elméleti rendszerekben más és más gyakorlati funkciót tölt be.

Itt újra szembe kell helyezkednem Hannah Arendt értelmezésével, aki azt állítja, hogy a kontempláció a modern filozófiákban teljesen elveszítette a jelentését. Arendt, aki elemzéseinek középpontjába a *vita activa*-t helyezi, jól látja, hogy a modernitástól kezdve a *vita activa* és a *vita contemplativa* viszonya gyökeresen megváltozott. Míg az antikvitásban és a középkorban a *vita activa* (értve ezalatt akár a filozófiai diszkurzív gondolkodást) a *vita contemplativa*-t készítette elő, és hozzá vezetett (ezt a filozófiai kontempláció metafizikai értelmezése is alátámasztotta bizonyos mértékig), addig a modernitásban ez a viszony értelmezhetlenné vált. A kontemplációtól többé nem várták a gondolkodók, hogy elvezet az igazság belátásához. Ebből pedig Arendt arra következtet, hogy „maga a kontempláció teljesen értelmetlenné vált”.²³ Egyetértek Arendttel abban, hogy a modernitásban a filozófiai kontempláció célja többé már nem lehet az igazság szemlélése. Arendt azonban figyelmen kívül hagyja, hogy a kontempláció számos helyen felbukkan a modern filozófiákban is, és ezért nem állíthatjuk, hogy teljesen kiüresedett és jelentését veszítette. A továbbiakban azért alkalmazok egy fenomenológiai megközelítést, hogy megmutassam: a filozófiai kontempláció továbbra is a filozófia részét képező gyakorlat, amely az antik és középkori hagyományhoz képest immár más filozófiai keretbe ágyazódik, de amely továbbra is megőrzi alapvető és természetes vonásait. Próbáljuk meg tehát leírni a filozófiai kontempláció természetét és jelentőségét nem metafizikai alapon.

²³ Arendt 1998. 292. – Továbbá lásd az egész fejezetet: 41. The Reversal of Contemplation and Action.

Noha a filozófiai kontempláció nem kapcsolódik közvetlenül a fenomenológiához, most mégis tág értelemben fenomenológiai eszközöket használok a meghatározásához. Habár lehet amellett érvelni, hogy a teljes filozófiai hagyomány bizonyos értelemben fenomenológiai beállítottságú, a fenomenológia ős-forrását a modern kor hajnalán Descartes gondolkodásában szokás megjelölni. Ő az a gondolkodó, aki az ént a filozófiai gondolkodás kiindulópontjává és alapelvévé tette. A filozófiai reflexió kezdőpontját nála a *cogito ergo sum* bizonyosságának a felismerése jelenti. Az *Elmélkedések* harmadik fejezetének legelején így ír:

Most pedig lecsukom a szemem, fülemet betapasztom, elcsitítom valamennyi érzéket, s a testi dolgokat ábrázoló valamennyi képet vagy kitörlöm, vagy ha ez nem is lehetséges, legalábbis semmi jelentőséget nem tulajdonítok neki, lévén hamisak és megbízhatatlanok. Így egyedül önmagamhoz szólva, s az eddigieknél mélyebben magamba tekintve arra fogok törekedni, hogy fokról fokra haladva mind közelebb és meghittebb ismeretségbe kerüljek önmagammal. (Descartes 1996. 45.)

Látható, hogy itt egy gyakorlat leírásával van dolgunk, amely azt készíti elő, hogy az elmélkedő bensőséges és közvetlen kapcsolatba kerüljön önmagával. Ennek egyik legfontosabb feltétele az, hogy az elmét megtisztítsa minden olyan benyomástól, ami kívülről, az érzéki valóságból származik, és befelé forduljon. Ez a kontemplatív folyamat a tiszta belső észlelés elérésére irányul, amikor az elme csupán azt észleli, ami önmagában adott. Mivel minden fenomenológiai reflexió kiindulópontja az én, az elme vagy a tudat, ezért a filozófiai kontempláció fenomenológiai értelmezésekor is a tudatból kell kiindulni. A kérdés az, mi jellemzi fenomenológiai értelemben a tudatot a kontempláció során.

A fenomenológia egyik legfontosabb elve az intencionalitás. Az intencionalitás abban a tömör mondatban fejezhető ki, amely szerint „minden tudat valaminek a tudata”.²⁴ Ez azt jelenti, hogy a tudat természeténél fogva intencionális jellegű, azaz mindig valamilyen tárgyra irányul, amelynek a tudatosulása feltételezi magát a tudatot. A fenomenológiában az intencionalitás természetének megértése központi jelentőségű. Az intencionalitás felismeréséhez Husserl szerint egy radikális attitűdváltásra van szükség, amely kiemeli a gondolkodást a naiv, megszokott, természetes észlelési állapotból. Ezt az attitűdváltást egy következetesen végrehajtott fenomenológiai redukcióként írja le, amelynek célja megtanulni látni. Ez a fordulat gyökeresen átalakítja az embernek önmagához és a világhoz való viszonyát, és elengedhetetlen ahhoz a beállítódáshoz is, amely a filozófiai kontempláció sajátja, és amely maga is egyfajta látás- vagy észlelés-módot jelent. A fenomenológiai redukció első lépése az „*epokhé*”, azaz az ítélet-

²⁴ „A legáltalánosabb az, hogy minden tudat *valamire* vonatkozó tudat, és ez a valami, a tudat által vélt 'intencionális tárgy mint olyan', nem más, mint szemléleti vagy nem szemléleti noetikus-noematikus tudati módok önazonos egysége.” (Husserl 2000. 53.)

felfüggesztés vagy kétely minden olyan objektív valóság létezésében, amelynek létezése kétségbe vonható. Ez történik Descartes-nál is az *Elmélkedésekben*, ahol a híres szkeptikus érvek megfogalmazása a *cogito ergo sum* bizonyosságának a felismerése felé vezet. Az *epokhé* az elmélkedő figyelmét az elmére magára irányítja, amely így észreveszi saját észlelési aktusait és folyamatait. A fenomenológia az *epokhé* nyomán ugyanakkor nem szakítja el egymástól az elmén belüli és az elmén kívüli világot. Husserl az elsőt *cogitatio*nak, a másodikat *cogitatum*nak nevezi. A tudat intencionalitása azt jelenti, hogy a tudat a világ tudata, és így tudat és világ elválaszthatatlanok egymástól. Az intencionális észlelés tehát a tudat létmódja, amely révén megjelenik számára az, ami van.

Miért fontos az intencionalitás megértése a filozófiai kontempláció értelmezéséhez? Az intencionalitás összekapcsolja a tudatot a világgal. A fenomenológiai *epokhé* nyomán annak a ténynek a felismerése, hogy minden tudat valamilyen tárgynak a tudata, a reflexióban egy kettős irányultságot nyit meg: mindaz ugyanis, ami megjelenik (*cogitatum*), a tudat (*cogitatio*) számára jelenik meg.²⁵ A tudat minden megjelenés alapja, tudat nélkül nincsen megjelenés. A kettős reflexió így egyszerre irányul a megjelenésre és a tudatra magára, azaz arra, *ami* megjelenik, és arra, *ahogy* megjelenik. Amikor arra figyelünk, mi jelenik meg a számunkra, arra is figyelünk, hogy mi történik bennünk mint tudatban, ami minden megjelenés alapját képezi. A filozófiai kontempláció ebben az esetben e kettős figyelem megnyílását feltételezi. Ez azonban további magyarázatra szorul.

A fenomenológiai redukció elvezet annak felismeréséhez, hogy a tudatra jellemző állandó észlelésben lét egy ún. tudatfolyamot hoz létre bennünk. Mindig, minden pillanatban tudatosul bennünk az a helyzet, amelyben éppen vagyunk, annak köszönhetően, hogy észleljük a valóságot; ez pedig az időbeliség révén, egy folytonos tudati áramlást idéz elő bennünk. A tudatfolyam integráns része az időtudat, amelyben összefonódik a múlt, a jelen és a jövő. Minden jelenben zajló észlelési esemény magába zárja a múlt (retenciós) és a jövő (protenciós) aspektusait. Ezen túl a múlt az emlékezetben őrződik meg, ahonnan később előhívható, a jövőt pedig racionális tervezéssel, következtetéssel és a képzeletünkkel vetítjük előre. A mindennapi tevékenységünkhöz elengedhetetlen az idősíkok folytonos egymásba játszása, a múltbeli tapasztalatokon alapuló és a jövőre vonatkozó stratégiai tervezés. A filozófiai kontempláció fenomenológiai értelemben egy olyan reflexiót feltételez, amely az emlékezéssel és a tervezés-

²⁵ Husserl a fenomenológiai elemzés e kettős irányultságát így fogalmazza meg: „Ha ezt a módszertani elvet a *cogito-cogitatum* kettősségére alkalmazzuk, megnyílik annak a lehetősége, hogy az egyes *cogitatio*kat először általánosságban a korrelatív irányoknak megfelelően írjuk le. Tehát egyrészt leírjuk az intencionális tárgyat mint olyant, vagyis megfelelően az adott tudati módban neki tulajdonított meghatározásoknak, melyeknek része ráadásul a rájuk irányított pillantásokban fellépő módok köre is [...]. A leírásnak ezt az irányát noematikusnak mondjuk, Vele szemben áll a noetikus, mely magára a *cogitora* vonatkozik, tehát a tudati módokra.” (Husserl 2000. 48.)

sel szemben mindig a tudat éppen aktuális észlelési állapotára irányul. Az intencionalitásra vonatkozó reflexió felismeri, hogy a tudat mindig aktuálisan egy adott észlelési állapotban van, amely a világra nyitott. Ez a reflexió a mindennapi észlelés észlelését jelenti, egy olyan önreflexiót, amely a tudat mélyebb tudatosulásához vezet. Éppen ezért kettős irányú: magára a *megjelenésre* irányul, ami feltételezi egyrészt a tudatot, másrészt azt, ami a tudat számára megjelenik. Ez az észlelés mindig arra nyitott, ami éppen aktuálisan adódik a tudat számára: egyrészt befogadja azt, ami megjelenik auditív, vizuális, taktilis stb. észleletként, másrészt érzékeny arra, miként jelennek meg, adódnak, tudatosulnak ezek az észleletek a tudatban. Az intencionalitás miatt ez az észlelési mód, noha kétirányú, mégiscsak egységes, mivel tudat és világ minden észlelési aktusban egymásba fonódik. Ez az észlelés alapozza meg fenomenológiai értelemben a filozófiai kontemplációt.

A kontemplációban kialakuló reflexiót, amely egyszerre irányul a tudatra, és arra, ami megjelenik a tudat számára, meg kell különböztetnünk a fenomenológiai redukciótól éppúgy, mint a koncentrációtól. A kontempláció feltételezi a fenomenológiai redukciót, de nem végez fenomenológiai elemzéseket. Nem analitikus gondolkodásmód, hanem egy olyan nyitott figyelem, amely az előbb leírtak szerint kétirányú: egy tudatos észlelésben lét, amely mindig az aktuális észlelési élményre nyitott anélkül, hogy azt analizálná. Ugyanakkor a filozófiai kontemplációra jellemző figyelem nem koncentrált figyelem. A koncentráció ugyanis a figyelem összpontosítását jelenti. Ez egy olyan mentális erőfeszítés, amely alapvetően szelektív, azaz igyekszik kizárni a figyelem teréből mindazt, ami nem a figyelem fókuszához tartozik. A kontemplatív figyelem ezzel szemben a teljes nyitottság állapota. Nem szelektál, hanem mindent beenged a tudatba, ami érinti, miközben arra figyel, ami történik, megjelenik és tudatosul. Ez pedig nem jár együtt sem a megjelenő elemzésével, sem erőfeszítéssel. Csak egy a jelenre nyitott éber figyelmet feltételez.²⁶

A filozófiai kontempláció ebben az értelemben is egy intenzív jelenben léteket jelent: a tudat tudatos, összeszedett és éber jelenlétének az állapotát. Ahogy korábban már mondtuk, a fenomenológia önmagában nem kontempláció. A fenomenológiai elemzések a különböző redukciók, a megjelenés struktúrájára, a tudatfolyam szerkezetére, az időtudatra, a különböző mentális fakultások működésére vonatkozó leírások analitikus és diszkurzív eljárásokat feltételeznek. Ugyanakkor mindennek alapja az az észlelési mód, amelynek során a tudat mű-

²⁶ Lásd erről részletesen Natalie Depraz kiváló könyvét: *Attention et vigilance. À la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives*, főként a *Métaphénoménologie de l'attention* című fejezetet (Depraz 2014. 59–80). Depraz ebben a könyvében a figyelmet, hagyományos ismeretelméleti és fenomenológiai értelmezéseitől eltérően, alapvetően a nyitottsággal és az éberséggel kapcsolja össze. A tudat reflexív és intencionális természete mellett fontosnak tartja megkülönböztetni a tudat éberségét, amelyet egy nem szelektív figyelemmel hoz összefüggésbe (Depraz 2014. 54–57).

ködésének e feltételei tudatosulnak. A kontempláció nem jár együtt elméletalkotással. A kontempláció egy mentális gyakorlat, amelynek során belépünk a tudatos észlelésbe, és ezt az észlelést a jelenben aktualizáljuk azáltal, hogy egyszerre figyelünk arra, *ami* megjelenik és arra, *ahogy* megjelenik. Utólagosan az ekkor tapasztaltakat beépíthetjük fenomenológiai elemzésekbe, de a kontempláció során nem az elemzés a tét, hanem az, hogy egyszerűen a filozófiailag és fenomenológiaiilag reflektált észlelésben maradjunk, azaz tudatosan jelen legyünk az éppen aktuális észlelési tapasztalatunkban.

A filozófiai kontempláció tehát egy olyan tudatos észlelésben léteket jelent, amikor a figyelem teljes nyitottsággal és összeszedettséggel egyszerre figyel a megjelenőre és a tudat aktuális állapotára. A fenomenológia ehhez nem csak azzal járul hozzá, hogy fogalmi apparátusával segít leírni ezt a mentális állapotot. A fenomenológia fogalmi apparátusa mélyebbé teszi a kontemplációt, éppen azáltal, hogy nagyon kifinomult és megkülönböztetett fogalmakkal rendelkezik annak leírására, ami az észlelésben történik. Ez egyszerre segíti a tudatosítást, és mélyíti a kontemplatív figyelmet. Egy hivatásos *nez* vagy egy *sommelier* észlelési képességeihez hasonlíthatnánk ezt az állapotot. Egy átlagos képességű ember néhány ezer illat között tud különbséget tenni, egy a parfümszakmában dolgozó „orr” majdnem tízezer illatot képes megkülönböztetni.²⁷ Egy átlagos borfogyasztó nem biztos, hogy íz alapján különbséget tud tenni egy merlot és egy cabernet sauvignon között, egy profi borszakértő képes akár tucatnyi magyarországi merlot-t is beazonosítani termelők szerint. Mindkét esetben az észlelés kifinomultságáról van szó, amelyet korábbi gyakorlatok, észlelési tapasztalatok és a hozzájuk rendelt fogalmi apparátus tesz lehetővé. A filozófiai kontemplációban a fenomenológia fogalmi rendszere olyan finom különbségek észlelését teszi lehetővé, amelyek a hétköznapi tudat számára adottak ugyan, de megkülönböztethetetlenek. A filozófiai kontempláció e kettős figyelem által mélyebbé és összeszedettebbé tud válni. A kontemplatív tudat éberén átéli mindazt az élményt és tapasztalatot, amelyet benne a számára megjelenő valóság kivált.

Fenomenológiai értelemben a kontempláció tehát nem vonatkozik semmi konkrétura, azaz nem lép fel semmilyen elvárással. Egyszerűen a jelen észlelésében van, anélkül, hogy bármit is várna attól a figyelemtől, amely a jelenléte lehetővé teszi. Nem vár egy belátás bekövetkeztére, vagy valami rejtett megmutatkozására. Egyszerűen azt észleli teljes nyitottsággal és összeszedett figyelemmel, ami éppen adódik az észlelés számára. Ez a nyitottság nem metafizikailag megalapozott, és nem a „minden egy” belátását készíti elő. Miközben a valóságra, a természetre irányul, tárgya lehet akár a teljesen üres nyitottság, vagy a tárgy nélküli végtelen.

Három példát említenék röviden, ahol a filozófiai kontempláció olyan filozófusoknál jelenik meg, akik elutasítják a hagyományos értelemben vett metafizi-

²⁷ Lásd erről Chantal Jaquet: *Philosophie de l'odorat* c. művét (Jaquet 2010. 18–30).

kai gondolkodást: Pascalt, Kantot és Russellt. Pascal a kontempláció folyamatát annak tudatosítására használja, hogy a világ soha nem észlelhető egységes egészként. Épp ellenkezőleg: ha a csillagos égre emeljük tekintetünket, akkor egy olyan határtalan tér tárul elénk, amelyhez képest saját időbeli és térbeli véges létezésünk a semmire redukálódik. Ez esetben az, ami a tudat számára megmutatkozik, szinte megsemmisüléssel fenyegeti a tudatot, és a rettegés és a csodálat vegyes érzését váltja ki a tudatból. A kontempláció során a tudat saját végtelen jelenéktelenségére ébred rá.²⁸ Kantnál a világ szintén nem jelenhet meg soha egységes egészként. Az *ítélőerő kritikája* szerint a matematikai fenséges egy olyan hangoltság, amely a tudatban keletkezik akkor, amikor az ember a határtalan világegyetemet szemléli.²⁹ A fenséges hangoltsága egy észlelési tapasztalat, amely egyrészt a látvány adottságából, másrészt az annak hatására a tudatban lejátszódó folyamatokból áll össze. A világ látványának összemérhetetlen hatalmasága a képzeletet annak tudati megjelenítésére sarkallja. A látvány hatására a képzelet önkéntelenül is igyekszik elképzelni a világ egészét. Ezt az ész is elvárja tőle, mivel az ész egységes egészként képes megragadni és megérteni a dolgokat. Ám mivel a valóság a maga határtalansága révén összemérhetetlennek bizonyul a képzelet véges képességeivel, sajátos feszültség keletkezik a tudatban az ész elvárása és a képzelet hiábavaló erőfeszítése között kialakuló ellentét miatt. Ez a feszültség váltja ki a fenséges érzetét. Noha Kant ezt nem teszi egyértelművé, ez a hangoltság a filozófiai kontempláció gyakorlatát feltételezi, amelynek lényege, hogy egyszerre figyel arra, ami megjelenik, és arra, ahogyan megjelenik a tudatban. A fenséges tapasztalata ugyanakkor nem egy elemzés vagy következtető belátás eredménye. Épp ellenkezőleg, csupán azt feltételezi, hogy az elme teljesen nyitottá váljék arra, ami a csillagos ég látványában adódik, azt teljesen beengedje magába, miközben éberon figyelni és átéli azokat a belső folyamatokat, amelyeket ez a látvány kivált belőle.³⁰ A harmadik példát Russelltől veszem, aki *A filozófia alapp problémái* utolsó fejezetében megkülönbözteti egymástól a filozófiai spekulációt és a filozófiai kontemplációt. A filozófiai kontempláció a következtető, diszkurzív gondolkodással szemben az univerzum szemlélésére irányul. Az univerzum itt sem egészként, hanem végtelenségként adott. A kontempláció célja az, hogy általa az elme kivonja magát a mindennapi, véges célokat maga elé tűző emberi tevékenységekből, és így felszabaduljon a végesség alól. A kontempláció az embert az univerzum polgárává teszi, és a szabadság érzetével ajándékozza meg. A világegyetem határtalanságában ugyanis feloldódnak az emberi értékek, és minden emberi törekvés és vágy eltörpül a létezés hatalmaságához képest. A kontempláció a tiszta tudásnak az aktusa,

²⁸ Lásd: Pascal: *Gondolatok*, Br. 72. töredék. Az e töredékben leírt kontempláció részletes elemzését lásd: Pavlovits 2014.

²⁹ Kant 2003. 156–173.

³⁰ Kant 2003. 163–169.

amelyben az igazság iránti tiszta és érdektelen vágy fejeződik ki. Ezért jelenti a kontempláció gyakorlata a felszabadulást a véges emberi vágyak alól: az univerzum polgárává avat és a szabadság érzetével ajándékoz meg bennünket. A filozófiai kontempláció Russellnél is a tudat nyitottságát feltételezi, amely kilép az emberi élet mindennapi, véges kereteiből, és nyitottá válik a létezés egészére azáltal, hogy beengedi magába a határtalan univerzum látványát. Eközben pedig éberrel figyel azokra a folyamatokra, amelyeket ez a gyakorlat kivált a tudatban. Így jelenik meg benne a felszabadulás, a szabadság érzete, ami kiegészül a pártatlanság, az igazságosság, sőt az egyetemes szeretet erényének felerősödésével a lélekben.³¹

Látható, hogy a metafizikai keret nem alapfeltétele a filozófiai kontemplációnak, azaz nem teszi szükségessé azt a meggyőződést, hogy a világ egységes egész. A filozófiai kontempláció akkor is megőrzi a jelentését és jelentőségét, ha nem egy belátás előkészítése a célja. Hadot teljes joggal figyelmeztet arra, hogy a végtelen kontemplációja, amely ellentétben áll a metafizikai egység tételezésével, nemcsak a modern gondolkodás szülötte, hanem már az antik gondolkodóknál is megjelenik. Természetesen olyan szerzőknél találkozunk vele, például Lucretiusnál, akik nem a véges kozmoszképben gondolkodtak, hanem határtalannak tekintették a kozmoszt, és akiknél nem érvényesült a metafizikai gondolkodás dominanciája.³² Ezek a példák azért fontosak a számunkra, mert rámutatnak: a filozófiai kontempláció metafizikai megközelítése már az antikvitásban sem volt kizárólagos, tehát a filozófiai kontempláció gyakorlata már ebben a korban is független volt az elméletektől.

A fenomenológiai megközelítés értelmében a filozófiai kontemplációnak nincsen közvetlen célja azon kívül, hogy megengedje megtörténni a tudatban azt az eseményt, ami minden pillanatban a tudatot tudatossá teszi, és hogy ennek az eseménynek a folytonos zajlását figyelemmel kísérje. Az a tény, hogy a filozófiai kontempláció a hagyományos metafizika háttérbe szorulását követően is jelentős maradt a filozófiában, két dologra mutat rá: egyrészt, hogy ez a gyakorlat független az elméletalkotástól, mert nem alapul elméleteken és nem célja elméletek létrehozása, másrészt, hogy ennek ellenére integráns része a filozófiának. Noha nem igényli az elméleti megalapozást és nem eredményez elméleteket, mégis képes elméleteket ihletni és már kidolgozott filozófiákat finomabbá és csiszoltabbá tenni. A filozófiai elméletek és a filozófiai kontempláció között tehát összetett és kölcsönös viszony mutatkozik: a filozófiai kontempláció kibontakozhat filozófiai elméletből és eredményezhet is filozófiai elméleteket, miközben nem épül elméletre és nem célja elmélet létrehozása.

³¹ Russell 1996. 125–127.

³² Hadot 1995. 310–311.

V. VÉGKÖVETKEZTETÉSEK

A fenti elemzésben arra tettem kísérletet, hogy meghatározzam a filozófiai kontempláció fogalmát. Ehhez el kellett különíteni a kontempláció más formáitól, a spirituális-vallási kontemplációs gyakorlatoktól, és meg kellett mutatni az önállóságát és függetlenségét azokhoz képest. Az európai szellemi hagyományban a filozófiai kontempláció gyakorlása és leírása időben messze megelőzi azokat a kontemplációs formákat, amelyek a kereszténység keleti és nyugati ágában kialakultak. A filozófiai kontempláció a filozófia szerves része, filozófiai gyakorlat, amely a filozofálásnak egy sajátos módja. A filozófiai kontemplációt az különbözteti meg más kontemplatív gyakorlatoktól, hogy a gondolkodás egy formája, amely összefonódik egy filozófiai fogalmi rendszerrel. Ebből nyeri jelentőségét és jelentését. A filozófiai kontempláció a filozofálás gyakorlata, amely a filozófiából merít, és a filozófiát teszi gazdagabbá. Noha nem célja az elméletalkotás, elválaszthatatlan a filozófiai elméletektől. A filozófiai kontempláció metafizikai megközelítésében ez a gyakorlat egy metafizikai háttér előtt válik jelentőssé. Alapja egy metafizikai hit vagy meggyőződés, és az eljárás egésze metafizikai fogalmak mentén értelmezhető. Itt a filozófiai kontempláció irányultsága a „minden egy” belátása, a lét egységének megtapasztalása, ami a boldogság átéléséhez és az igazságosság erényéhez vezet. Ezzel szemben a fenomenológiai megközelítésben semmilyen hit nem képezi az alapját, célja a nyitottság és az érzékenység megteremtése a valóság aktuális tapasztalatára. E tapasztalatban nem az egység, hanem a határtalanság, a végtelenül más, vagy az idegen élménye adódhat, ami kevésbé a boldogság és igazságosság, mint inkább a rettegés, a csodálat, a fenséges vagy a szabadság élményét hozza magával.

A metafizikai és a fenomenológiai kontempláció tehát különböző jellegzetességeket mutat. Mi biztosítja mégis a filozófiai kontempláció fogalmi azonosságát az elméleti hátterektől függetlenül? Mi bizonyul közösnek a két megközelítésben? Látható, hogy a filozófiai kontempláció sajátos viszonyban áll az idővel és az időbeliséggel. A kontempláció gyakorlata nem része a mindennapi tevékenységnek, ezért feltételezi a *vita activa* és a *vita contemplativa* megkülönböztetését. A mindennapi tevékenység az időben zajlik, és folyton aktiválja az emlékezés és a tervezés mentális képességeit, a múltbeli és a jövőbeli viszonyokat. Ezzel szemben a kontempláció mint gyakorlat egy olyan szabad időt feltételez, amely nem elfoglalt és lekötött, hanem szabad a külső meghatározottságoktól. Ez a szabad idő teszi lehetővé, hogy a figyelem a múltbeli emlékektől és a jövőbeli tervezésből vissza tudjon fordulni a jelen felé. A külső zavartalanság, az érdekmentesség és céltalanság teszi lehetővé, hogy a figyelem a jelenre irányuljon. Arra, ami van, arra, ami itt és most történik velem. A filozófiai kontempláció gyakorlata ezért jelenben időzés, azzal törődés, ami van, ami éppen most közvetlenül érint engem, és ami az észlelésben aktuálisan adódik a számomra.

Mindkét megközelítésben fontos mozzanatnak bizonyult a figyelem (amit a görögök a látás fogalmával tematizáltak).³³ A filozófiai kontempláció a figyelem irányítását jelenti. A figyelem elfordul az aktivitással kapcsolatos céloktól és odafordul a jelenhez. Hangsúlyoztuk, hogy a kontemplatív figyelem nem koncentrált figyelem. Célja nem a szelekció, hanem a teljes nyitottság mindarra, ami az észlelésben adódik a tudat számára. A koncentrált figyelemmel ellentétben ez a figyelem nem fárasztó. Mintha ez lenne a tudat természetes állapota. Ez a teljesen nyitott figyelem két jellemzőre tesz szert a kontemplációban: összeszedettségre és éberségre. A figyelem összeszedettsége és ébersége ugyanazt jelenti, amit gyakran az elmélyült figyelem kifejezéssel adunk vissza. Ez az összeszedett és éber figyelem az aktuális észlelésbe merül. Nyitottságának célja az észlelési tapasztalatok mind teljesebb beengedése a tudatba anélkül, hogy a tudat elemezné e tapasztalatokat. Az összeszedett és éber figyelem egyszerre irányul a tapasztalati tárgy egészére és az észlelés során a tudatban lejátszódó folyamatokra. Ez éppúgy érvényes a kontempláció fenomenológiai és metafizikai formájára. A filozófiai kontempláció azért lelki gyakorlat, mert az összeszedettség és éberség állapota a lélek egészére hatást gyakorol. Mint láttuk, ez a kontemplatív állapot többféle egzisztenciális és affektív állapotot is kiválthat a lélekből: a boldogságot, az igazságosságot, a rettegést, a csodálatot, a fenséges érzését, a szabadságot stb.

A filozófiai kontempláció minden esetben gondolkodás: az elme olyan tevékenysége, amelyet összeszedett figyelem és éber tudatosság jellemez. Nem következtető, kalkulatív, diszkurzív gondolkodás, hanem a gondolkodásnak egy ettől eltérő formája. A filozófiának éppen azért lehet szerves része a filozófiai kontempláció, mert az a tapasztalat, amelyre ennek során szert tesz a lélek, és amit a gondolkodás magába fogad, megtermékenyíti a filozófiai reflexiót. Noha a kontemplációnak nem célja az elméletalkotás, a megélt tapasztalatok eredményezhetnek vagy gazdagíthatnak elméleteket.

A filozófiai kontempláció egy gyakorlat, amely a filozófia szerves részét képezi. Nem elengedhetetlen feltétele a filozófia gyakorlásának, de szorosan összefonódik vele. Gyakorlásából minden filozófiai elmélet gazdagodhat. Ehhez csak néhány egyszerű feltétel megteremtésére van szükség: szabad időre, csendre és lehetőleg olyan környezetre, amely segíti a figyelem összeszedését és a jelenre irányulását. A filozófiai kontempláció, függetlenül az elméleti keretektől, a lélek gondozását is jelenti. Azok az idők, amikor a lélek összeszedetté válik, kilépve a mindennapi zajból és stresszből, a lélek egészségét szolgálják.

³³ Hadot Plótinosz-könyve, miként címe is mutatja, szinte teljes egészében ezzel a problémával foglalkozik: *Plótinosz, avagy a tekintet egyszerűsége* (Hadot 2013).

IRODALOM

- Arendt, Hannah 1998. *The Human Condition*. The University of Chicago Press. London, Chicago.
- Bénatouil, Thomas, Mauro Bonazzi (szerk.) 2012. *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*. Leiden–Boston, Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004230040>
- Bianchi, Silvia de 2022. Eternity, Instantaneity, and Temporality. Tackling the Problem of Time in Plato's Cosmology. In Daniel Vázquez – Alberto Ross (szerk.) *Time and Cosmology in Plato and the Platonic Tradition*. Leiden, Brill. 156–178. https://doi.org/10.1163/9789004504691_008
- Brague, Rémi 1999. *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*. Paris, Fayard.
- Depraz, Natalie 2014. *Attention et vigilance. A la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives*. Paris, PUF. <https://doi.org/10.3917/puf.depra.2014.01>
- Descartes, René 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz.
- Festugière, André-Jean 1936. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris, Vrin.
- Foucault, Michel 2000. Az önmagasság technikái. In Foucault: *Nyelv a végtelenhez*. Szerk. Sutyák Tibor. Debrecen, Latin Betűk.
- Foucault, Michel 2001. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981–1982*. Paris, Gallimard-Seuil.
- Foucault, Michel 2019. *Az igazság bátorsága*. Ford. Cseke Ákos. Budapest, Atlantisz.
- Guthrie, William Keith Chambers 1962. *A History of Greek Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hadot, Pierre 1995. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris, Gallimard.
- Hadot, Pierre 2013. *Plótinosz avagy a tekintet egyszerűsége*. Ford. Cseke Ákos. Budapest, Kairosz.
- Hadot, Pierre 2010. *A lélek iskolája. Lelki gyakorlatok és ókori filozófia*. Ford. Cseke Ákos. Budapest, Kairosz.
- Roberto Hofmaister Pich, Roberto, Speer Andreas (eds.) 2018. *Contemplation and Philosophy: Scholastic and Mystical Modes of Medieval Philosophical Thought*. Leiden, Boston, Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004379299>
- Husserl, Edmund 2000. *Kartezianus elmélkedések*. Ford. Mezei Balázs. Budapest, Atlantisz.
- Ivanka, Endre von 1964. *Plato christianus, Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*. Einsiedeln, Johannes Verlag.
- Jaquet, Chantal 2010. *Philosophie de l'odorat*. Paris, PUF. <https://doi.org/10.3917/puf.jacq.2010.01>
- Kant, Immanuel 2003. *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Osiris.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M. 1998. *A preszókratikus filozófusok*. Ford. Csiszter Kálmán, Steiger Kornél. Budapest, Atlantisz [=KRS].
- Lautner Péter 2023. A szemlélődés kétféle leírása Arisztotelésznél. In Szeiler Zsolt (szerk.) *Theória, szemlélődés, misztika*. Budapest, Szent István Társulat. 2023. 26–32.
- Lollar, Joshua 2013. *To See into the Life of Things: the Contemplation of Nature in Maximus the Confessor and his Predecessors*. Brepols, Turnhout (Belgium). <https://doi.org/10.1484/M.MON-EB.5.112293>
- Louth, Andrew 2019. *A keresztény misztikus hagyomány gyökerei Platóntól Dionüsziosz Areopagitészig*. Ford. Görföln Tibor. Magyarország, Sarutlan Kármelita Nővérek.
- Máriás Leonárd 2024. Nemtudással élni és cselekedni. A tévelygés helye a lélekkel való törődésben Jan Patočka szerint. In Laczkó Sándor (szerk.) *Lábjegyzetek Platónhoz 21. A kétely*. Szeged, Státusz Kiadó. 389–402.

- Mogyoródi Emese 2007. Reveláció és ráció Parmenidész filozófiájában: A reveláció logikája
In Betegh Gábor – Bodnár István – Lautner Péter – Geréby György (szerk.) *Töredékes hagyomány: Steiger Kornélnak*. Budapest, Akadémiai Kiadó. 14–42.
- Mogyoródi Emese 2015. A preszókratikus filozófia mint életmód. *Korunk*. 26/2. 7–16.
- Patočka, Jan 2001. *Európa és az Európa utáni kor*. Ford. Németh István. Pozsony, Kalligram.
- Patočka, Jan 2021. *Platón és Európa*. Ford. Varga György. Budapest, MMA Kiadó.
- Pavlovits Tamás 2014. *Imaginatio és contemplatio*: a képzelet és a végtelen szemlélése. In Pavlovits Tamás: *Mi egy ember a végtelenben? Pascal-értelmezések*. Budapest, Gondolat. 39–54.
- Platón 1984. *Összes művei I–III*. Budapest, Európa.
- Platón 2007. *Összes művei kommentárokkal. Levelek*. Ford. Mészáros Tamás. Budapest, Atlantisz.
- Plótinosz 1986. *Az Egyről, a szellemről, a lélekről*. Ford. Horváth Judit. Budapest, Európa.
- Russell, Bertrand 1996. *A filozófia alapp problémái*. Ford. Bánki Dezső. Budapest, Kossuth.
- Szeiler Zsolt (szerk.) 2023. *Theória, szemlélődés, misztika*. Budapest, Szent István Társulat.
- Tillmann József Adalbert 2023. *Tengerek, egek*. Budapest, Typotex.
- Vernant, Jean-Pierre 1990. Les origines de la philosophie. In Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet: *La Grèce ancienne. Du mythe à la raison*. Paris, Seuil. 229–238.
- Vidal-Naquet, Pierre 1990. La raison grecque et la cité. In Jean-Pierre Vernant – Pierre Vidal-Naquet: *La Grèce ancienne. Du mythe à la raison*. Paris, Seuil. 239–255.

Mindig szabad az akarat?

A szabad akarat egy korlátozatlan elmélete

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18680>

Azok a filozófiai nézetek, melyek elkötelezik magukat a szabad akarat léte mellett, libertáriánus és kompatibilista álláspontokra oszthatók tovább. Míg a kompatibilista tábor szerint a szabad akarat és a determinizmus összeegyeztethető, a libertáriánus elméletek szerint létezik szabad akarat és az nem kompatibilis a fizikai determinizmussal. Abban azonban nincsen egyetértés, hogy pontosan mit is értünk szabadság alatt, mely döntéseink szabadok, és hogy mennyire veszélyesek az új empirikus (például a Libet-típusú) kísérletek a szabadságunkra nézve. A libertáriánus elméleteket két fő táborba tudjuk osztani, indirekt (restriktív) és direkt (nem restriktív) elméletekre. Nem az összes szabad akarat mellett pálcát törő álláspont fér bele ebbe a felosztásba, de a döntő többségük igen – így ebben a rövid cikkben ezt a logikus elválasztást fogom használni (lásd például Bernáth 2021).

A direkt, azaz nem korlátozó álláspont szerint minden döntésünk szabad. Mindegyik egyformán szabad és mindegyik aktuálisan szabad a döntés externális tulajdonságaitól függetlenül (például annak múltjától függetlenül) – nincsen különbség köztük ilyen tekintetben. A restriktív, azaz korlátozó álláspontok szerint azonban nem minden döntésünk szabad externális tulajdonságaitól függetlenül. Inherens tulajdonságait tekintve nem szabad döntéseink között vannak olyanok, amelyek egyáltalán nem szabadok, de olyanok is, melyek szabadságát és morális karakterét az adja, hogy korábbi direkten vagy inherensen szabad döntéseken alapulnak. Ennek egyik leggyakoribb formája, hogy e közvetetten szabad döntések a már kialakult személyiségünkön alapulnak, amelyet viszont mi hoztunk létre korábbi szabad döntéseink segítségével. Ebben az értelemben a korlátozó elméleteknek nem okoz problémát, hogy bizonyos döntéseink nem szabadok pusztán a jelent és a döntés inherens tulajdonságait vizsgálva, hiszen azok korábbi, direkt módon szabad döntésekre vezethetők vissza. Ez a származtatott szabadság adja meg a magyarázatot arra, hogy (a restriktivisták szerint) nem probléma, ha néha „kényszerből” cselekszünk. Habár a kialakult személyiségünk miatt már nem volt lehetőségünk máshogyan dönteni, még mindig bizonyos értelemben szabadnak és morálisan felelősnek tekinthetjük magunkat,

amennyiben a személyiségünk megfelelően visszavezethető direkt értelemben vett szabad döntésekre. Habár eltérések akadnak a különböző restriktív álláspontok között abban, hogy pontosan melyik és milyen típusú döntésünk szabad, ez a gondolat minden restriktív elméletben alapvetés. A korlátozó elméleteket számos jelentős filozófus képviseli, de két nagyon jelentős korlátozó álláspont bontakozik ki Robert Kane (Kane 2007. 5–44; Kane 1999. 217–240) és Peter van Inwagen (van Inwagen 1989) ismert cikkeiben.

Nem minden szabad akarat mellett kardoskodó elmélet fér bele ebbe a felosztásba (Bernáth 2019). A libertáriánus elméletek másik jelentős csoportját a (korlátozó vagy nem korlátozó) döntésközpontú elméleteken kívül a deliberatív nézetek alkotják (Ekstrom 2000). Szerintük szabad akaraton valójában nem a cselekvések végrehajtására irányuló döntések feletti kontrollt értjük, hanem az e döntéseket előkészítő mérlegelési fázis feletti kontrollt. Laura Ekstrom szerint (aki tudomásom szerint az egyetlenegy részletesen kidolgozott deliberatív elmélet képviselője) a szabad akarat lényege az afölött élvezett kontroll, hogy a cselekvő mit ítél meg jónak. Természetesen ebben az esetben a szabadság nem a döntés pillanatában keresendő, hanem jóval előbb, azokban a pillanatokban, amikor meghatározzuk azokat a szabályokat és preferenciákat, amelyek alapján későbbi döntéseinket meghozzuk. Nemcsak arról döntünk tehát, hogy mi lenne kívánatos egy adott pillanatban, hanem arról is, hogy mit tartunk jónak *általában véve*.

Ebben a cikkben amellet fogok érvelni, hogy az indirekt, korlátozó elméletekkel több komoly probléma is van, ezért érdemes a direkt, nem korlátozó elméletet választanunk a libertáriánus álláspontok közül. A restriktívizmus öt jelentős problémáját fogom kiemelni, melyek szemléletesen mutatják meg az ilyen elméletek hibáit. Ezek után, azt gondolom, jól látható lesz, hogy miért nehezen tarthatóak a korlátozó álláspontok. Természetesen minden filozófus elmélete más és más, de úgy tűnik, az összes restriktívista elmélet találkozik bizonyos pontokon ezen öt gyengeség valamelyikével, ezért érdemes nem-korlátozó álláspontot képviselniük mindazoknak, akik a szabad akarat libertáriánus megközelítését fogadják el.

I. A VISSZAVEZETÉS

A fent vázolt származtatott szabadsággal és morális felelősséggel akad néhány alapvető probléma. Talán a legkézenfekvőbb ellenvetés abból ered, hogy nem világos, mi alapozná meg helyesen az ilyen döntések morális felelősségét. Nem mindig egyértelmű ugyanis, hogy egyáltalán származtathatunk felelősséget régi cselekvésekből a mostaniakra. Könnyen előfordulhat többek között, hogy a cselekvő nem láthatta előre, hogy a jelen döntései milyen módon alakítják majd a jövőt és a személyiségét. A restriktívizmus szerint akkor lehetséges valakit

felelősségre vonni egy elkerülhetetlen cselekvésért, ha volt valamilyen korábbi cselekvés, amelyet elkerülhetett volna, de mellette döntött. A helyzet azonban sokszor sokkal bonyolultabb ennél. Illusztráljuk ezt egy példával.

Tegyük fel, hogy Jeff egy bunkó (sic! – az eredeti szövegben „jerk”) közpemedzser, aki feltűnően kellemetlen stílusban küldi el az alkalmazottakat egy cégtől (Vargas 2005. 275–276). Jeffnek mindez nem tűnik fel, hiszen van egy kialakult személyisége (bunkó) – vagyis igen érzéketlen szociálisan nehéz helyzetekre, nem igazán törődik mások érzéseivel stb. Ezek mellett tegyük fel, hogy Jeffnek ebben a pillanatban nincsen lehetősége máshogy dönteni, mint ilyen módon elküldeni az alkalmazottakat. Mindezek ellenére a korlátozó álláspont szerint Jeff ebben az adott döntésben is morálisan felelős. Miért? Azért, mert Jeff bunkósága korábbi döntéseiből fakad, amelyek ilyenné formálták személyiségét, és amelyek során igenis volt lehetősége máshogy dönteni, két valódi alternatíva közül választani. Vargas ezt a gondolatot visszavezetésnek (*tracing*) nevezi, hiszen a jelenben található jellemzői alapján egy egyébként nem szabad döntést egy olyan korábbi pillanatig próbáljuk visszavezetni, ahol a cselekvőnek még biztosan volt direkt értelemben véve szabad döntési képessége, amely döntés megalapozhatja a későbbi döntésért viselt morális felelősséget is.

Ezzel a nézettel azonban van egy komoly probléma. Tipikusan akkor szoktunk valakit felelősnek tartani a tetteiért, ha tudta (legalább részben) vagy tudhatta volna, hogy mi fog következni a döntéséből. Egyetértek Vargassal abban, hogy a morális felelősség visszavezetése egy korábbi helyzetre (és így a korlátozó libertarianizmus) ezen a ponton komoly kudarcot vall. A helyzet ugyanis a következő: Jeff nem tudta (és nem is tudhatta), hogy bizonyos korábbi döntései olyanná formálják majd, hogy olyannyira bunkóvá válik, hogy nem is lesz képes egyes helyzetekben másképpen cselekedni, mint bunkó módon. Ezer és egy oka lehet annak, amiért bizonyos döntéseket meghozott a múltban (például imponálni akart valakinek, vagy nem engedhette meg magának, hogy érzékeny legyen bizonyos helyzetekben stb.), melyek bunkó személyiséggé alakították a jelenben. Ám joggal feltételezhetjük, hogy évtizedekkel ezelőtt Jeff nem tudhatta, hogy bizonyos döntései ilyen személyiséghez vezetnek. Egyrészt nem is világos, hogy pontosan mely döntései tették ilyenné, másrészt ez egy beláthatatlanul hosszú idő egy ember életében. Jeff tehát biztosan nem tudhatta, hogy néhány ártatlannak tűnő döntés őt bunkóvá teszi, és hogy ez ahhoz fog vezetni, hogy húsz évvel később fájdalmas módon küld el alkalmazottakat. Mivel Jeff nem tudhatta, hogy döntései mihez vezetnek majd a jövőben, így nem is lehet morálisan felelős ezekért a későbbi következményekért, köztük azokért a már elkerülhetetlenül bunkó döntésekért, amelyek a korábbi bunkó döntések miatt következtek be. Ha pedig ez így van, akkor joggal feltételezzük, hogy az a döntés, amely inherensen, azaz direkt módon nem szabad, az *simpliciter* sem szabad – és pont. Vagyis nem szabad még származtatottan sem, és a cselekvő sem felelős érte morálisan.

II. A SZABAD DÖNTÉSEINK SZÁMÁNAK CSÖKKENÉSE ÉS MÁS KÖZVETLEN KÖVETKEZMÉNYEK

A korlátozó elméletek szinte mindegyike egyetért abban, hogy aktuálisan szabad döntéseink száma csökkenő tendenciát mutat, ahogy idősödünk. Ez a restriktivista számára teljesen logikusnak tűnik, hiszen minél inkább kialakult személyiséggel rendelkezünk, minél több helyzetet tapasztaltunk már meg, annál kevesebb olyan helyzet van, ahol rendelkezünk direkt módon szabad akaráttal, ahol aktuálisan választhatunk két alternatíva között. Ez természetesen nem jelent normatív értelemben különösebb gondot a restriktivista elméletek híveinek, hiszen szerintük azok a döntéseink is szabadok és azokért is morálisan felelősek vagyunk, melyek a már kialakult személyiségünkön alapulnak. Ám a tézis, hogy életünk során a valóban szabad döntéseink száma folyamatosan csökken, önmagában kontrainuitív és nehezen elfogadható.

A restriktivizmusnak azért van szüksége erre a gondolatra, mert az elmélet egyik fő motivációja, hogy akkor is szabadok vagyunk, és akkor is tulajdonítható morális felelősség a döntéseinknek, ha azokat különböző, az egyén szintjén már megszilárdult pszichológiai törvények vezérlik. Fontos megjegyezni: talán unortodox módon használom itt a törvény szót, mert az *egyén szintjén* megszilárdult pszichológiai kondíciókat értem alatta, amelyek nem tesznek lehetővé számára más cselekvési lehetőséget. Ezek a kondíciók elveszik a lehetőséget a másképpen cselekvéstől, azaz miattuk nincs lehetőségünk máshogy dönteni, mint ahogy éppenséggel döntöttünk. Mivel azonban a korlátozó elméletek hívei fenn szeretnék tartani, hogy (1) ezekben az esetekben is morálisan felelősek vagyunk, és (2) hogy a morális felelősséghez szükség van elágazásos értelemben vett szabad akaratra (például Kane 2007. 23–25), ezért nem marad más lehetőségük, mint visszavezetni a direkt módon nem szabad döntéseinket korábbiakra, amelyek ilyen értelemben szabadok.

A restriktivista szerzők tehát jellemzően úgy gondolják (van Inwagen 1989, Dennett 1984), hogy ezek a pszichológiai törvények abban az értelemben kényszerítenek, hogy nincs lehetőségünk máshogy dönteni, mint ahogy éppenséggel döntöttünk. Hasonlóan, mint ahogy a determinizmus kötne bennünket – azaz teljességgel lehetetlen ilyen helyzetben direkt értelemben vett szabadságot gyakorolni. Ezek a törvények pedig egyre gyakoribbak, ahogy egyre több helyzettel találkozunk, ahogy egyre jobban kialakul a személyiségünk. Egyre több cselekvési algoritmus alakul ki bennünk egyre több helyzetre vonatkozóan, melyek egyszerűen lefutnak, ha az adott szituációban találjuk magunkat. Úgy gondolom, hogy a restriktivista szerzők ugyan nem azt állítják fókuszba, hogy csökken a szabad döntéseink száma, ahogy idősödünk, azonban úgy tűnik, ha elfogadjuk, hogy a pszichológiai törvényszerűségek kényszerítenek bennünket, akkor az elméleti keret szerint ennek bekövetkezése igencsak valószínű. Hi-

szen egy átlagos életben nagyon sok olyan döntési helyzet adódik, melyekkel (vagy nagyon hasonlókkal) már találkoztunk korábban.

Logikusnak tűnne, ha a restriktivista szerző úgy érvelne, hogy a csökkenés nem trendszerű, és egy pontig igenis több szabadsággal rendelkezünk, mint gyermekkorunkban. Lehetne azt mondani, hogy nagyjából olyan módon oszlanak el a szabad döntéseink az életünk során, mint egy Gauss-görbe. Először kevesebb ténylegesen szabad döntésünk van, aztán egyre több, majd a tetőzés elérése után már egyre kevesebb. Ha azt gondoljuk, a szabad döntések meghozatalához szükség van arra, hogy kevés szilárd pszichológiai törvénnyel és nagymértékű mentális kapacitással rendelkezzen a személy, az egy tartható álláspont – bár természetesen nem olyan, ami ellen ne lehetne érvelni. Ám még ha (és ezt nem muszáj elfogadnunk) igaz is, hogy a szabadságunk haranggörbéhez hasonlatos módon oszlik el egész életünket tekintve, mindenképpen számot kell adnunk a gyermekkorunkban történt döntések következményeiről. Legalább néhány későbbi döntés biztosan ezekből következik majd. Azonban ez igen komoly problémának mutatkozik a restriktivizmus számára. Hogyan alapozhatják meg a gyerekkori döntéseink, amelyek mindenféle komolyabb mérlegelés nélkül történtek, a későbbi nem szabad döntéseink morális karakterét? Most nemcsak arról van szó, hogy nem volt látható előre, hogyan fog a személyiségünk alakulni, ahogy az első ellenérv megmutatta, hanem arról is, hogy ebben az esetben egy olyan tudatállapot alakítaná jelentősen a személyiségünket (és így meghatározná a legtöbb későbbi döntésünk morális karakterét), melyben még képtelenek voltunk a komoly mérlegelésre és önálló döntések meghozatalára. Gyerekkorban a tudatosságunk és ítélőképességünk egészen biztosan csökkenéyes állapotban van egy felnőtt emberéhez képest. Így a morális felelősség tulajdonításában biztosan nem segít, ha gyerekkori vagy fiatalkori döntésekre vezetjük vissza a jelen pillanat nem szabad döntéseit. Erre talán azt mondhatná egy restriktivista szerző, hogy nem ez a helyzet, mert a gyerekkori döntések, még ha szabadok is, nem határozzák meg komolyabban a későbbi döntések morális karakterét. A gyermek egyszerűen olyanokról dönt, hogy a csoki- vagy a vaníliafagyit válassza a sarki fagyizóban. Ezzel azonban egyáltalán nem értek egyet. Még ha ignoráljuk is azt a tényt, hogy gyermekkorunkban rendelkezünk a legkevesebb megkövült pszichológiai törvénnyel (hiszen szinte minden helyzet új), és elhisszük a restriktivistának, hogy ettől függetlenül nem ebben a korban vagyunk leginkább szabadok, ez a leegyszerűsítő nézet egészen biztosan nem igaz és ráadásul *ad hoc* megoldás is. Egyrészt a gyermekeknek számtalanszor kell szembenéznük kirekesztéssel, bántalmazással, veszteséggel, komoly pszichológiai kérdésekkel. Sőt, bizonyos értelemben a gyerekek sokszor kegyetlenebb csoportdinamikákat alkalmaznak, mint a felnőttek, akik már hatékonyabban elnyomják az ösztöneiket, vagy a szociológiai fejlődésnek köszönhetően kikerülnek ezeket. Ezekben a helyzetekben pedig a gyerekeknek óhatatlanul dönteniük kell valahogy, reagálniuk kell. Ha pedig igaza van a restriktivistáknak abban,

hogy a már meghozott döntések alakítják a személyiségünket, és kevesebb szabadsággal rendelkezünk miattuk a jövőben, akkor ezek a döntések nagyon is beleillenek ebbe a kategóriába. Tehát vagy azt kell állítaniuk, hogy ezek a komoly döntések mégsem kötnek minket a jövőben (de akkor miért kötne bármelyik másik?), vagy azt, hogy a gyermekkorban meghozott szabad döntésekre visszavezethetők bizonyos felnőttkori morális döntéseink.

Továbbá, ami talán még fontosabb a pszichológiai törvények kapcsán: nem feltételezhetjük logikusan, hogy csak a teljesen egyformának tűnő döntések következnek egymásból. Egy döntési kategória biztosan nem csak teljesen ugyanolyan döntésekből áll, főleg, ha megvizsgáljuk minden egyes döntés apró részleteit és lépéseit. Így nem kell feltétlenül az Amerikai Egyesült Államok sorsáról döntenünk gyermekkorunkban ahhoz, hogy valamilyen hasonló horderejű döntés gyermekkori döntésekből következzen felnőtt korunkban. Természetesen nem azt állítom, hogy az, hogy vanília- vagy csokifagyit választunk gyermekkorunkban, meghatározza egy atomháború kitörését (habár erre is van egy halvány esély valamilyen nyakatekert oksági láncban), hanem hogy bizonyos rész kérdések nagyon is relevánsak lesznek későbbi döntésekben. Például az, hogy hogyan reagál egy gyermek a társai bántalmazására vagy arra, hogy kiközösítik, ha a restriktívizmus igaz, *egészen biztosan* szerepet játszik majd későbbi döntéseiben, melyek aztán befolyásolják a még későbbieket. Hiszen törvények és algoritmusok alakulnak ki, és így bizonyos helyzetek a jövőben már nem lesznek teljesen újak. Így pedig, még ha el is szeretné ezt kerülni az elmélet, a visszavezetési lánc elér egészen a gyerekkori szabad döntésekig. Ez pedig nagyon problémás a direkt értelemben véve nem szabad döntések morális karakterének értékelésekor. Úgy látom, ez alól nincs kibúvó a restriktivista számára, és vagy azt kell állítania, hogy nem minden szabad döntésünk köt a későbbiekben annak ellenére, hogy minden kontextuális hasonlóság adott ehhez, vagy azt, hogy a gyermekkorban meghozott döntések egyáltalán nem szabadok annak ellenére, hogy ekkor még szinte egyáltalán nem kötnek megszilárdult pszichológiai algoritmusok. Mindkét megoldás teljesen *ad hoc* jellegűnek tűnik.

Eleve kérdéses az a nézet, hogy a szabad döntéseink haranggörbe-szerűen oszlanak el életünk során. Ha olyan pszichológiai összefüggéseket feltételezünk, melyek alapján a későbbiekben már alternatív lehetőségek nélkül cselekszünk, akkor nem világos, hogyan alakulhatna ki a szabad döntéseinknek egy ilyen eloszlása. Evolúciós és pszichológiai szempontból is logikus, hogy ha léteznek ilyen törvények, azok egyre gyakoribbak és egyre inkább mechanisztikusan kötnek minket, minél több ismert helyzettel találkoztunk már. Ahogy az előző bekezdésben is írtam, a döntéseink sokféleképpen szárazhatók szét. Elég, hogy döntéseink adott fázisai bizonyos értelemben hasonlítsanak egymásra ahhoz, hogy azt mondhassuk, már találkoztunk ilyen típusú döntéssel korábban. A restriktivista szerint sincs szükség a döntési helyzet teljes és tökéletes megismétléséhez ahhoz, hogy egy döntés kötött legyen – mivel, ha szükség lenne,

akkor mindig, minden döntésünk szabad lenne, hiszen nincsen két tökéletesen egyforma döntés. Ám ha a restriktivizmusnak igaza van abban, hogy későbbi helyzetekben a korábbi döntéseink képesek minket meghatározni, nekem pedig igazam van abban, hogy a döntéshozásra vonatkozó egyéni törvényszerűségek csak sokasodhatnak az idő előrehaladtával, akkor a fentiek alapján nem látom, hogyan növekedhetne a szabad döntések száma fiatal felnőtt korunkig, és miért pont addig növekedne ez a szám. Érvelhetne úgy valaki, hogy a mentális kapacitásunk és a pszichológiai kötöttségeink egyenlete éppen azt adja ki, hogy a szabad döntéseink eloszlása ilyen alakú, azonban ez konkrét számokra való hivatkozás nélkül (ami természetesen lehetetlen) kissé légből kapott megoldásnak tűnik, ami csak azért született, hogy kivédje a restriktivizmus nagyobb hibáit.

Ám fogadjuk el, hogy a restriktivista elméletnek igaza van ebben az eloszlásban. Annyi bizonyos, hogy egy pont után csökkenni kezd a ténylegesen szabad döntéseink száma. Ez pedig szintén nagyon komoly probléma. A legtöbb restriktivista szerző nem állítja azt, hogy lesz egy pont az életünkben, amikor már nincsenek szabad döntéseink, de a csökkenés gondolata így is problémás, és filozófiailag megkérdőjelezhető helyzetekhez vezet. Tételezzünk fel egy meglehetősen sarkos helyzetet, amikor képzeletbeli főhősünkkel majdnem minden nap ugyanaz történik, és nem is történhet más. Robinson egy távoli szigeten született a Csendes-óceán közepén. Szülei hamar meghaltak, és azóta semmilyen emberi kapcsolata nincsen. Arra megtanították, hogy hogyan éljen túl, amit hamar el is sajátított. Robinson cselekvései nagyon hasonlóak nap mint nap. Horgászik, ivóvizet készít magának, napozik, néha gyümölcsöt keres, néha pedig az ehhez szükséges tárgyakat készíti el. A restriktivista elmélet szerint Robinsonnak már viszonylag régen nincsenek szabad döntései, hiszen minden aktivitása hasonló és már régóta ugyanolyan. Valószínűleg régen kialakultak azok a törvényszerűségek, melyek kötik, és nem érik teljesen új ingerek, döntési helyzetek. Azonban joggal feltételezzük, hogy Robinson nem érzi magát determináltnak. Nem érzi magát pszichológiailag nem szabadnak. Valószínűleg a döntéseinek fenomenológiája éppen olyan, mint fiatal korában, vagy mint bármelyikünké. Néha úgy gondolja, szeretne elmenni horgászni, és e szerint cselekszik, néha pedig nincs kedve semmihez, csak napozni és nézni a madarakat, ekkor pedig e szerint tesz. Nincsen okunk feltételezni, hogy mentális élete másképpen működik, mint a miénk. Ennek ellenére Robinsonnak teljesen hibás képe van saját magával, a saját döntéseivel kapcsolatban. Nem járunk azonban mi is többé vagy kevésbé Robinson cipőjében? A legtöbb ember huzamosabb ideig él hasonló, szürke hétköznapi életet. Ugyanazt a munkát végzi, ugyanabban az időben, ugyanabba a boltba megy, ugyanazt issza, és még sorolhatnánk. Mégis úgy látszik, a legtöbb ember nem érzi magát determináltnak, minden ilyen döntésében kötöttek a mindennapok során – legalábbis abban az értelemben biztos nem, amit a filozófusok értenek determinizmus vagy „nem tehetett

volna másképpen” alatt. A fenomenológia nagyon fontos a szabad akaratról folytatott filozófiai diskurzus egészében. Ebből a példából azonban az következik, hogy vagy az emberek döntő többsége *téved* abban, hogy mit érez a szabadsággal kapcsolatban, vagy pedig a restriktivista álláspont nem helyes.

Akár Robinson helyzetében érezzük magunkat, akár nem, annyi bizonyos, hogy az emberek általában nem érzik úgy, hogy a szabadságuk szépen lassan elveszne vagy származtatottá válna életük során, azt pedig különösen nem, hogy egy pont után már főként gépiesen cselekszenek, pedig bizonyos filozófusok szerint ez következik a restriktivizmusból (Houranszki 2011). Továbbá, ha a szabad akarat létezik (és ezt most feltételezzük mind a korlátozó, mind a nem korlátozó álláspont esetében), és van bármilyen előnye biológiailag vagy evolúciós pszichológiai szempontból, akkor szintén nagyon furcsa, hogy csökken a gyakorlásának képessége felnőttkorban, az idő előrehaladtával. Ha az akarat szabadsága nagyon fontos volt valamikor fiatalabb korban, és az organizmus óriási energiát áldozott arra, hogy meghozzon egy döntést, valószínűleg ez a tulajdonság hasonlóan fontos lesz idősebb korban is. Ezen a ponton pedig ismét szeretném felhívni a figyelmet arra, hogy két döntés sosem *pontosan* egyforma. Emiatt nem lehet legyinteni erre a felvetésre azzal, hogy a későbbi döntés már nem olyan fontos, hiszen egyszer már átgondoltuk a lehetséges kimeneteleket és meghoztuk a döntést. Íme egy példa: valamikor tizenhét éves koromban elhatároztam, hogy mindennap venni fogok egy 330 milliliteres dobozos kólát. Nem volt ez olyan könnyű döntés, mint amilyennek tűnik. Figyelembe vettem az árat, az ízt, az elérhetőséget, a mennyiséget, a doboz visszazárhatóságával kapcsolatos aggályokat, és még sok más paramétert is. Azóta rengetegszer vettem kólát, igaz, később kicsit kevesebb mögöttes megfontolással. A restriktivista azt mondhatja, hogy ez természetes, hiszen a későbbi kólavásárlásaim már nem szabadok, csupán az eredeti szabad döntésre vezethetők vissza. Tegyük fel azonban, hogy szépen lassan változni kezdtek a körülmények. Egészen kis lépésekben elkezdett romlani a fogzománcom, és a piaci árak úgy alakultak, hogy a kóla ára jobban emelkedett más rivális üdítőkhöz viszonyítva. Végül eljutottam oda, hogy egyik nap másik üdítőt választottam a boltban. Miként elemezhető ez a döntés restriktivista perspektívából? Hogyan változtathattam meg ezt a korábbi egyszerű döntésemet? Hiszen ez tipikusan olyan helyzet, mely iskolapéldája a korlátozó elméletek „kötött”, szinte robotikus döntéseinek. Valószínűleg azt mondaná a restriktivista szerző, hogy azért változtattam meg korábbi döntésemet, mert egyszer csak *új körülmények* álltak fenn. Egyre inkább tudatában lettem a kóla fogyasztás hátrányainak, szemben azzal a pozitívummal, amit e vágyam kielégítése jelentett. Ráadásul ez ebben a példában mind a külső, mind a belső, pszichológiai kontextus szempontjából igaz, így tehát ezek az *új körülmények* okozták, hogy ismét képes voltam szabadon dönteni. Azonban ez a válasz súlyos következményeket von maga után. Az említett helyzet ugyanis nem egy teljesen új típusú döntés, még csak drasztikusan más körülmények sem álltak fenn,

éppen csak kissé, de trendszerűen változni kezdtek a meglévő körülmények. Nem arról van tehát szó, hogy egyszer csak berobbant valami drasztikusan új körülmény – épp ellenkezőleg, napról napra nem is értelmezhető ez a változás. Úgy gondolom, a döntést valójában azért tudtam felülírni, mert folyamatosan monitoroztam ezeket az apró, trendszerű kontextuális változásokat. A fő probléma tehát, melyet a gondolatkísérlet kidomborít, a tipizálhatóságból fakad. Ha valaki elfogadja, hogy az „üdítőválasztás tegnap” és az „üdítőválasztás ma” igenis két különböző típusú helyzet, abból az következik, hogy szinte minden új döntés egy új típusú helyzet, a helyzetek nem tipizálhatók. Két döntés sosem lesz egyforma abban az értelemben, hogy minden körülmény pontosan meg-egyezik, minden apró kontextuális részlet egyforma. Minden döntés kissé más, minden kontextus kissé más. A folyamatos monitorozás, megfigyelés, melynek segítségével képes voltam máshogyan dönteni, pedig éppen azt jelzi, hogy mivel folyton jelen vannak ezek a minimális, de trendszerű változások, folyton ébernek kell lennem, hogy bármikor megváltoztathassam a korábbi döntéseim. Amikor pedig ezt nem teszem meg, az nem azért van, mert aktuálisan nem vagyok szabad, hanem azért, mert nem tartom racionálisnak a változtatást, figyelembe véve az aktuális körülményeket.

Ezek után a restriktivista előtt két út áll. Egyrészt állíthatja, hogy valójában ez a későbbi döntésem sem volt szabad, mert túlságosan hasonlít más, korábbi döntéseimre. Nem tudom, hogyan lehetne komolyan venni ezt a választ, de ha mégis igaza lenne, akkor tényleg egy döntésünk sem szabad, hiszen mind-egyikben van valamennyi hasonló elem. Másrészt viszont, ha azt állítja, hogy ez a döntésem tényleg szabad volt, mert ez egy más kontextusban, új körülmények által létrejött döntés, akkor könnyen beláthatjuk, hogy *mindegyik* döntésünk különböző, hiszen apró változásokat tekintve *sosem* lesz teljesen ugyanaz a kontextus. Ebben az esetben viszont a tipizálás nem lehetséges, mindegyik döntésünk szabad, tehát nincs értelme a korlátozó álláspontnak.

III. DÖNTÉSEINK NEM TŰNNEK ILYENNEK

Ám nem csak a már említett két probléma okoz nehézséget az indirekt, korlátozó álláspontnak. Nemcsak hogy nem érezzük, hogy életünk előrehaladtával egyre kevesebb szabad döntésünk lenne, de azt állítom, a szabad és nem szabad döntéseink között (feltéve, hogy vannak ilyenek) sem érezzük a különbséget. Belülről nézve minden döntésünk egyformának tűnik, és nem érezzük, hogy például egy szupermarketben vásárolva hányszor döntünk szabadon, és hány-szor nem. Egyformán szabadnak éljük meg a kis, hétköznapi döntéseinket és a nagyobbakat egyaránt. Nem érzünk különbséget két – állítólag nagyban különböző – döntéstípus között (úgy biztosan nem, ami jól illeszkedne a korlátozó állásponthoz), sem azt, hogy a szabad döntések száma idővel csökkenne.

Akad egy viszonylag magától értetődő ellenvetés az előző bekezdéssel kapcsolatban. Úgy lehetne érvelni, hogy természetesen nem igaz az, hogy egyformának éljük meg a döntéseinket, hiszen vannak sokkal könnyebb és sokkal nehezebb döntések. Senki nem gondolná, hogy egyforma súlyú döntés megvenni egy üveg Marmite-ot, vagy háborúba menni a haza védelméért. Így tehát – érvelhetne a restriktivisták szerző (például Kane–Pereboom–Vargas 2007. 5–44; van Inwagen 1989) – van egy nyilvánvaló különbség a döntéseink között a súlyuk tekintetében, és természetesen azok a szabadok, melyek nehezebbek, több mérlegelést igényelnek. Nem igaz tehát, hogy minden döntésünk egyformának tűnik, hogy nem érezzük a különbséget szabad és nem szabad döntéseink között.

A fenti gondolattal azonban akad egy probléma. Nem azt állítom, hogy döntéseink egyformán *komplexek*, hanem azt, hogy egyformán *szabadnak tűnnek*. Természetesen minden döntésünk komplexitása más és más, szinte nem létezik két egyforma súlyú döntés. Az is igaz, hogy emiatt nagyon más érzés meghozni egy súlytalan és egy nagyon komoly következményekkel járó döntést. Nem érvelnék ez ellen, és nincs is rá szükség. Különböző súlyú döntések, különböző komplexitással különbözőnek tűnnek, ez egészen biztosan igaz. Azonban van bennük valami közös. Úgy érvelek, hogy az eltérő komplexitástól függetlenül mindegyik egyformán szabadnak tűnik. Mit értek ez alatt?

Azt, hogy a döntéseink fenomenológiai magja egyformának tűnik minden döntés esetében. Minden döntésünk alapja nagyon hasonlóan tűnik a következő három értelemben: (A) Úgy érezzük, hogy a döntés belőlünk fakad. (B) Úgy érezzük, hogy lett volna lehetőségünk máshogy dönteni, vagy legalább megvétózni azt. Nem érzünk metafizikai zártságot. (C) A döntéseink hasonló döntési mechanizmus alapján mennek végbe.

Ez a tulajdonságegyüttes pedig adott minden egyes döntésünkénél. Annál is, hogy milyen gyümölcsöt vásárolunk, és annál is, hogy indítunk-e szabadsággarcot. A valódi különbség ezek között a döntések között pusztán a komplexitás foka. Teljesen más mértékű kognitív erőfeszítés szükséges az előbbi és utóbbi példához, ám valójában mindkét esetben ugyanaz történik. Ugyanúgy dönthetünk volna máshogy, ugyanúgy azt érezzük, hogy a döntés belőlünk fakad, és ugyanolyan mechanizmus alapján történik a döntés. Az óriási különbség a *komplexitás* fokában rejlik.

A mechanizmus tehát mindig ugyanaz, melyet nagy vonalakban így írhatunk le: (1) Adott egy probléma egynél több döntési kimenettel. (2) Számba vesszük és átgondoljuk a döntései lehetőségeket és kimeneteket. (3) Átgondoljuk, melyik számunkra a legmegfelelőbb, legönazonosabb. (4) Kiválasztjuk a nekünk tetsző kimenetet, majd aszerint cselekszünk. Abban az értelemben nincsen különbség a döntéseink között, hogy mindegyik eszerint működik, ez alapján érezzük őket hasonlóknak, sőt egyáltalán ez alapján tudjuk, hogy döntési helyzetéről van szó. Természetesen óriási különbségek lehetnek abban, hogy mennyi idő átgondolni az összes kimenetelt, és abban is, hogy ezeknek milyen

súlyú hatásai lehetnek az életünkre nézve. Egyetértek tehát a restriktivista szerzőkkel abban, hogy nem minden döntésünk tűnik teljesen *egyformának*. Ebből azonban elhibázott következtetés azt levonni, hogy a szabadság foka más. Azt gondolom, minden döntésünk magja egyformán szabadnak tűnik, pusztán a részletek mások, *a komplexitás más*. A szabadságot a döntéseinknek az említett magja adja, így pedig mindegyik döntés egyformán szabad, pusztán a számítási kapacitás (ami szükséges az összes eshetőség átgondolásához) az, amely nagyban eltérő.

Akad egy kézenfekvő ellenérv a restriktivisták számára. Azt is mondhatják, hogy mindezek ellenére igenis érzünk különbséget a szabad és a nem szabad döntések között, hiszen előbbi esetben valamilyen jól érezhető tépelődés zajlik le bennünk. Így tesz különbséget a szabad és nem szabad döntésink között többek közt Kane is (Kane–Pereboom–Vargas 2007. 23–24). Minden olyan döntésünk szabad, amikor egynél több életképes, erős motivációnk van, ennek széthúzó erejét pedig jól érezzük saját magunkban. Kane szerint tehát egy ilyen „torn decision”, ahogy nevezi, jól érezteti, hogy mikor élünk át valóban aktuálisan szabad döntést, habár azt nem gondolja, hogy ez a megérzésünk tévedhetetlen volna. Ezek a széthúzó erejű döntések lehetnek súlyosak és súlytalanok is, azonban az említett belső tépelődés jó képet ad a szabadságukról.

Ám ez az elmélet valójában nem kevésbé érzékeny az imént felvázolt problémákra. Először is a súlyos és súlytalan felosztás a legtöbb szerzőnél általában arra utal, hogy morálisan mennyire nehéz egy döntés. Ezt az aspektust nem tartom fontosnak, egyrészt mert a moralitás nagyon ingoványos talajára visz, másrészt (és talán itt relevánsabban) mert a restriktivista szerzők is elismerik, hogy ilyen alapon nem lehet megkülönböztetni a szabad és nem szabad döntéseket. Tehát az egyetlen lehetséges különbségtétel abból ered, hogy mennyire vált ki belőlünk belső széthúzást egy döntés. Ez pedig egyaránt lehet morálisan súlyos és súlytalan. Azonban úgy tűnik, a vázolt „torn decision” probléma valójában egy újabb komplexitási kérdés. Azokat a döntéseket érezzük nehéznek (nem morális értelemben súlyosnak!), amikor több, mint egy életképes alternatíva közül kell választanunk. Minél hasonlóbbnak érezzük a lehetőségek vonzását, és minél nagyobb a személyes életünkben betöltött súlyuk és önértékelésünkben betöltött szerepük, annál nehezebb közülük választanunk. Ez okozza a jól ismert tépelődés-érzést. Ez a nehézség nem jár együtt morális súllyal. Pusztán annál nehezebb visszafejtenünk és átgondolnunk a saját vágyainkat és döntésünk következményét, minél közelebb van számunkra a két lehetőség a vonzóság szempontjából, és minél nagyobb azok személyes súlya. Ezért van az, hogy némely morálisan súlytalan döntés is lehet hosszú és nehéz önelemzési folyamat eredménye, ugyanakkor morálisan súlyos döntéseket néha nagyon gyorsan hozunk meg. Úgy tűnik tehát, hogy a döntések morális súlyosság szerinti felosztása eleve elhibázott koncepció volt, a széthúzó döntések fenomenológiája pedig ismét csak a komplexitásra és a személyes súlyra vezethető vissza.

A legtöbb restriktivista szerző azt gondolja, igenis vannak olyan nehéz döntések, melyek nem szabadok, és nincsen valós lehetőségünk megtudni, melyek ezek. Pusztán annyit állítanak (pl. Kane–Pereboom–Vargas 2007. 5–44), hogy gyakrabban szabadok a nehéz, karaktert formáló döntések, mint az egyszerűek. Ez azonban nem törvénytörő, és így semmit nem mozdít előre az introspekció-problémán. Vagyis belülről monitorozva nem tudhatjuk, melyik döntésünk szabad, és melyik nem, akkor sem, ha csak súlyos döntésekről van szó. Azaz szubjektíven bizonyos esetekben egészen biztosan tévesen ítélünk meg egy nehéz helyzetet szabadnak. A restriktivista elmélet keretei között egyszerűen nem tudhatjuk, mikor döntünk szabadon és mikor nem. Ez pedig visszavezet minket az érv fő felvetéséhez: mindez éppen azért van, mert belülről minden döntésünk *alapjaiban* egyformának tűnik. Mivel itt libertariánus elméletekről van szó, ezért azt is mondhatjuk: mindegyik egyformán *szabadnak* tűnik. Ezek szerint tehát indirekt módon a restriktivista szerzők is elismerik ennek az intuíciónak a jogosságát. Mivel pedig belülről könnyen látható, hogy minden döntésünk rendelkezik a fentebb vázolt szabadságmaggal, úgy vélem, helyesebb arra az álláspontra helyezkednünk, hogy mindegyik egyformán szabad, pusztán a döntések komplexitásfoka más és más.

IV. A KOMPLEXITÁS ÉRV

A helyzet azonban egyre nehezebbé válik a restriktivista elméletek számára. Ebben a szakaszban amellet fogok érvelni, hogy amennyiben igazuk van abban, hogy néhány döntésünk nem szabad, abból az következik, hogy egyik sem az. Másképpen mondva, ha a restriktivista álláspontból kiderülne, hogy igaz, akkor jó okunk lenne feltételezni, hogy nincsen szabad akarat. Még másképpen megfogalmazva: azt állítani, hogy van olyan döntésünk, amely nem szabad, nem konzisztens azzal, hogy létezik szabad akarat.

Daniel Dennett híres példájában (Dennett 1984) úgy érvel, hogy számára nem nyitott lehetőség megkínozni valakit ezer dollárért. Ugyanabban az értelemben nem nyitott, mint egy determinisztikus világban az alternatív cselekedetek végrehajtása. Ez a példa nagyon hasonló a restriktivisták által felvázolt, direkt módon nem szabad döntések képéhez, amelyben már nincs lehetőségünk a másképpen cselekvésre, mert a jellemünk eldöntötte, mi fog történni (lásd többek közt van Inwagen 1989). Egészen pontosan a már kialakult jellemünk és személyiségünk kényszerít arra, hogy adott módon cselekedjünk. Ezek a pszichológiai törvények teljes szigorral kötnek, és nem bújhatunk ki alóluk. Ha valaki ismerné őket, akkor meg tudná jóslni, melyik lehetőséget fogjuk választani. Természetesen ez a restriktivista elméletek szempontjából önmagában nem problémás, hiszen a származtatott szabadság miatt valamilyen módon felelősek vagyunk az ilyen cselekvésekért is.

Térjünk azonban vissza a Dennett-példára. A már kialakult személyisége olyanná tette, hogy képtelen valakit megkínózni ezer dollárért. Vagyis ha magába néz, a mérleg nyelve egyértelműen afelé húz, hogy nem kínozza meg az illetőt. Vajon ez egyenlő-e azzal, hogy számára nem nyitott lehetőség a pénz elfogadása? Hogy nincsen hatalmában máshogy dönteni, mint ahogy végül dönteni fog? Ebben az alfejezetben nem fogok érvelni amellett, hogy számára nyitott lehetőség megkínózni valakit, hiszen ennek a döntésnek a fenomenológiáját korábban már jellemeztem – viszont amellett igen, hogy *ha* ebben igaza van, *akkor* egyáltalán nincsen szabad akarat.

Ha (3) igaz, és minden döntésünk egyformán szabad, akkor ezek között a döntések között csak a komplexitás foka okoz eltérést. Ebből fakad, hogy bizonyos döntések nehezebbek, bizonyosakat több idő meghozni, mint másokat. Ha az előéletünk vagy a személyiségünk akármilyen döntésben meghatározza, hogy mi lesz a kimenetel, az – a fentiek miatt – a szabad akaratra vonatkozóan végzetes következményekkel jár. Hiszen mivel minden döntés hasonló, ezért ha csak egy döntésünk teljesen kötött, akkor minden döntésünk esetében megjósolható, mit fogunk tenni. A korábban kifejtettek alapján ugyanis az látszik, hogy nagyon valószínű, hogy minden döntésünk magja egyforma. Mindegyik vagy egyformán szabad, vagy egyformán nem szabad. Ha vannak olyan döntések, melyek tökéletesen megjósolhatóak a motivációinkból, a kontextusból, előéletünkéből, akkor valószínűleg minden döntésünk ugyanígy megjósolható – esetleg az erőfeszítés nagyobb, amivel ez megtehető.

Ráadásul ha magunkba nézünk egy döntés során, bizonyos idő után mindig lesz egy alternatíva, amit jobban preferálunk. Lehet, hogy erre két másodpercen belül jövünk rá, lehet, hogy két héten belül. Azonban ezek nem más típusú események, pusztán a komplexitásuk eltérő. Ha a két másodperces döntésnél egy idegtudós meg tudja jósolni, mit fogunk tenni (márpedig meg tudná, ha Dennettnek igaza van, és nem áll előtte nyitva más lehetőség), akkor *ekvben* meg tudja jósolni a kéthetes döntésnél is. Természetesen a két hétig tartó döntést *a gyakorlatban* nehezebb lenne megjósolni, hasonlóan ahhoz, ahogy az időjárás is nehezebb megmondani két hétre előre, mint kisebb időtávra vonatkozóan.

Úgy látom, ha a korlátozó álláspontnak igaza van abban, hogy bizonyos egyszerű döntéseink nem szabadok, és nem áll módunkban máshogy cselekedni, akkor egyik döntésünk sem szabad. Érvemből természetesen az következik, hogy következetesen mindössze két szélsőséges álláspont képviselhető a szabad akarat vitában. Vagy minden döntésünk egyformán szabad, vagy mindegyik egyformán nem. Én fentebb úgy érveltem, hogy introspektív érvek miatt jóval valószínűbb, hogy mindegyik szabad. Azonban feltételezem, hogy amennyiben az érvem helyes, úgy felismerve érvem helyességét nemcsak a nem-korlátozó elméletek hívei fogadnák el, hogy van szabad akarat (tehát nem a másik szélsőség elfogadásának irányába, a szabad akarat teljes tagadása felé mozdulnának el),

hanem talán olyanok is inkább erre hajlanának, akik eddig azt állították, hogy pusztán némely döntésünk szabad.

Még egy megjegyzésem van Dennett példájával kapcsolatban. Érvelhetne úgy valaki, hogy nem feltétlenül következik a fentiekből, hogy egyik esetben sem vagyunk szabadok, van egy apró kivétel. Ha *pontosan* egyforma valószínűséggel akarnánk egyik, illetve a másik alternatívát, akkor nem lenne kiszámítható, melyiket fogjuk választani. Ez a gondolat azonban nagyon problémás. Ebben az esetben *pontosan* egyforma erővel kellene hogy húzzon minket a két oldal. Olyan módon, hogy sosem tudnánk választani közülük, végtelen idő alatt sem. Rendkívül implauzibilis azt gondolni, hogy a mérleg nyelve valaha is tökéletesen középen fog állni, és nekünk mint ágensnek csak ezekben az esetekben van lehetőségünk szabadon dönteni. Az ilyen esetek, ha vannak is, minden bizonnyal olyan ritkák, hogy talán életünkben eggyel sem találkozunk. De ha találkozunk is, sosem tudnánk meghozni a döntést, hiszen amennyiben képesek vagyunk meghozni, nyilvánvalóvá válik, hogy melyik oldalt preferáljuk, és onnantól kezdve megint csak a komplexitásban lehet eltérés. Fontos észrevenni: nem azt állítom, hogy bármelyik korlátozó libertariánus elmélet (vagy bármely ismert filozófus) szerint csak a tökéletesen eldönthetetlen esetekben van szabad akarat, hanem hogy magából az elméletből ez *következik*. Hozzáteszem, ez a gondolat hasonló formában több filozófust is meggyőzött arról, hogy a restriktivista szerzőknek ezt kellene állítaniuk (Huoranszki 2011. 170). Ez lenne tehát a restriktivista számára az egyetlen kibúvó. Mégpedig azért, mert minél mélyebben elemezzük a motivációinkat, a kontextust, az okainkat, az előéletünket, annál inkább rájövünk, hogy az egyik alternatívát előnyben részesítjük. Ha pedig a szabad döntéseknek olyan metafizikai hátteret szánunk, ahol ezek mellett nem lehetünk szabadok, akkor úgy gondolom, nem lehetünk szabadok egyetlenegy döntésünkben sem.

V. MOTIVÁCIÓS PROBLÉMA

Ám tegyük fel egy pillanatra, hogy semmiben sincs igazam, egyik felvetésem vagy érvem sem meggyőző. Mi a restriktivizmus motivációja? Miért vonzó elfogadni helyes elméletnek? Azért, mert képes elszámolni azzal, hogy ha esetlegesen nem is vagyunk szabadok bizonyos döntésekben aktuálisan, akkor is származtatottan szabadok és morálisan felelősek vagyunk értük. Tehát ha kiderülne, hogy valójában az életünk 99%-ában gépiesen cselekszünk, a maradék 1% képes lenne megalapozni a szabadágunkat és a morális felelősségünket. *Jogosan* hibáztatnánk valakit a bűneiért és jogosan dicsérnénk meg valakit a jó teljesítményéért, hiszen *megérdemli*. A restriktivizmus szerint az a kevés szabad döntés is alkalmas arra, hogy megalapozza a személyiségünket és így a morális felelősségünket.

Ugyanakkor úgy vélem, hogy a korlátozó elméletek kihagynak valami nagyon fontosat, így bizonyos tekintetben alulmotiváltak. Tegyük fel, hogy a korlátozó elméletek igazak, és azt is, hogy a mainstream restriktivista elméleteknek megfelelően az életünk második felében csak kevés szabad döntésünk van. Sőt, a gondolatkísérlet kedvéért tegyük fel, hogy egyszer csak elfogynak a szabad döntéseink. Ha ilyen a világ, akkor egyfelől örülhetünk, hiszen annak ellenére, hogy már nincsenek aktuálisan szabad döntéseink, valamilyen értelemben szabadnak és morálisan felelősnek mondhatjuk magunkat. Hiszen a mostani személyiségünk korábbi, valódi szabad döntéseken alapul. Elég-e azonban ez a teljes boldogsághoz? Elég-e ez a lelki békénkhöz? Az érv kedvéért tegyük fel, hogy nemcsak igaz a restriktivizmus, de tudjuk is, hogy negyvenéves korunk fölött már nincsenek aktuálisan szabad döntéseink, ám ettől függetlenül származtatottan működik a morális felelősség, minden rendben van. Azazhogy valójában nincs. Mit segítene a tudat, hogy tudunk morális felelősséget tulajdonítani, amikor 49 évesen éjjel ülünk az ágy szélén, hogy szeretnénk valamit változtatni az életünkön? Tisztában vagyunk ugyanakkor vele, hogy nem vagyunk rá képesek, abban az értelemben, hogy nem áll előttünk nyitva a máshogy cselekvés lehetősége, nem rendelkezünk ilyen mértékű kontrollal. Innentől kezdve éppen ugyanannyira kötve vagyunk, mint amennyire a fizikai tárgyak egy determinisztikus világban. Vagy amennyire egy már elkészült film vége akkor, amikor a vetítés még csak a film felénél jár. Minden pontosan egyféleképpen fog történni és csak egyféleképpen történhet, a már kialakult személyiségünknek megfelelően – melynek döntő része olyan rég alakult ki, hogy már alig emlékszünk rá. Segítene az a tudat visszanyerni lelki békénket, hogy mindennek ellenére képesek vagyunk morális felelősséget tulajdonítani önmagunknak? Aligha.

A gondolatkísérlet természetesen sarkítás. Ám azt talán jól illusztrálja, hogy a libertariánus elméletek mögött a morális felelősség tulajdonításán kívül meghúzódik egy másik jelentős motiváció. Nevezetesen az, hogy szabadnak érezhessük magunkat, hogy úgy érezhessük, kontrollal rendelkezünk az életünk fölött, annak bármelyik pillanatában, amikor lehetőségünk van döntést hozni. Tízévesen vagy nyolcvanévesen. Kicsi vagy súlyos döntéseink során. Mindig ugyanabban a mértékben. Lehet ez egy *ad hoc*, morális értékkel nem rendelkező döntés is, de azt szeretnénk érezni, hogy mi hoztuk meg. Azt gondolom, valójában ez a szabad akarat mellett érvelő elméletek fő motivációja. Ebben pedig a restriktív elméletek döntő többsége csúfos kudarcot vall. Igaz, a szabad akarat híveinek a morális felelősség tulajdonítása is fontos kérdés, de az, hogy olyan elméleti keretet kapjunk, amely szerint úgy és akkor tudjuk alakítani és irányítani az életünket, amikor és ahogyan csak szeretnénk, talán még ennél is fontosabb.

VI. ÖSSZEFOGLALÁS

Ebben a cikkben röviden felvázoltam a libertáriánus szabadakarat-elméletek két főbb változatát, majd amellett érveltem, hogy a restriktív, vagyis korlátozó elméletekkel szemben számos ellenvetés hozható fel. Úgy látom, mindegyik restriktivista elméletet érint a fent vázolt öt ellenvetés közül legalább egy, de általánosságba véve mindegyik. Mivel a restriktív elméletekkel szemben fennállnak ezek a problémák, és mivel a nem-korlátozó elmélet felel meg legjobban a hétköznapi szabadakarat-tapasztalatnak, ezért az utóbbit érdemes elfogadnunk. Természetesen ez az álláspont sem mentes a nehézségektől. Mivel a nem restriktív elmélet szerint minden döntésünk egyformán szabad, ezért elég, ha egyről kiderül, hogy nem szabad, és a többi is lelepleződik. Ezért is fontos a kortárs analitikus filozófiának figyelnie a friss, szabad akarattal kapcsolatos idegtudományos kutatásokat, hiszen azok képesek megcáfolni, hogy rendelkezünk szabad akarral (Fischborn 2017). Addig is azonban a morális ítéleteink és a magunkról alkotott mentális képünk fenntartása miatt érdemes arra az álláspontra helyezkednünk, hogy minden döntésünk egyformán és múltjától függetlenül szabad.

IRODALOM

- Bernáth, László 2019. Why Libet-Style Experiments Cannot Refute All Forms of Libertarianism. In Bernard Feltz – Marcus Missal – Andrew Cameron Sims (szerk.) *Free Will, Causality, and Neuroscience*. Leiden, Brill. 97–119. https://doi.org/10.1163/9789004409965_007
- Bernáth, László 2021. Defending Libertarianism through Rethinking Responsibility for Consequences. *Philosophical Papers*. 50/1–2. 81–108. <https://doi.org/10.1080/05568641.2021.1901601>
- Dennett, Daniel C. 1984: I could not have done otherwise—so what? *The Journal of Philosophy*. 81/10. 553–565. <https://doi.org/10.5840/jphil1984811022>
- Ekstrom, Laura Waddel 2000. *Free Will: A Philosophical Study*. Boulder, Col, Westview.
- Fischborn, Marcelo 2017. Neuroscience and the possibility of locally determined choices: Reply to Adina Roskies and Eddy Nahmias. *Philosophical Psychology*. 30/1–2. 198–201. <https://doi.org/10.1080/09515089.2016.1266319>
- Huoranszki, Ferenc 2011. *Freedom of the Will: A Conditional Analysis*. New York, Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203836934>
- Kane, Robert 1999. Responsibility, Luck, and Chance: Reflections on Free Will and Indeterminism. *Journal of Philosophy*. 96/5. 217–240. <https://doi.org/10.5840/jphil199996537>
- Kane, Robert 2007. Libertarianism. In John Martin Fischer – Robert Kane – Derk Pereboom – Manuel Vargas (szerk.) *Four views on free will*. Oxford, Blackwell. 5–43.
- van Inwagen, Peter 1989. When is the will free? *Philosophical Perspectives*. 3. 399–422. <https://doi.org/10.2307/2214275>
- Vargas, Manuel 2005. The Trouble with Tracing. *Midwest Studies in Philosophy*. 29/1. 269–291. <https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.2005.00117.x>

Bevezetés Szent Ágoston *A lélek halhatatlanságáról* című írásához, valamint *Corpus Christianorum*ának *Retractationes (Felülvizsgálatok)* című fejezetéhez
Bevezető tanulmány és forrásközlés

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18681>

I. A SZÖVEG ELŐZMÉNYEI

A mű közvetlen előzményei a 386 és 387 között keletkezett cassiciacumi dialógusok. Ezekben Ágoston megalkot egy olyan intellektuális és egzisztenciális programot, aminek a hit szolgáltat alapot (*Az akadémikusok ellen* III.20.44). A hit egyfelől motivál az erkölcsi megtisztulásra és ezáltal képessé tesz a nem testi létezők szemléletére, másfelől kizárólagos témát ad a megismerés számára (*Az akadémikusok ellen* II.1.1–3.9.; *A rendről* II.8.25; *Beszélgetés önmagammal* I.1.1–3.8). A *Beszélgetés önmagammal* első könyvében az Ágoston nevű szereplő megfogalmazza beszélgetőpartnere, az Értelem számára, hogy Istent és a lelket kívánja megismerni, semmi mást. Ennek az az oka, hogy saját bevallása szerint kizárólag Istent és a lelket szereti, de éppen ezekről nem tud semmi érdemlegeset (*Beszélgetés önmagammal* I. 2.7). Ez a gondolat egybecseng a szeretet kettős parancsával (Márk 12:28–31, vö. Máté 22:34–40, Lukács 10:25–28). Ágoston elgondolása, mely szerint a lelket mint igazán létező szubsztanciát képzelel el és minden tekintetben a test elé helyezi, a platonizmus hatását tükrözi (Kendeffy 1989. 291).

A cassiciacumi párbeszédnek elsődleges célja, hogy az olvasót rádöbentsék az erkölcsi megtisztulásnak a szükségességére és egyszersmind módszertani felkészítést nyújtsanak az intellektuális program megvalósításához. Az *Akadémikusok ellen*, *A boldog életről*, *A rendről* és a *Beszélgetés önmagammal* első két könyve olyan ellentmondásokat, hosszas logikai átgondolásokat és apóriákat tartalmaznak, amelyek mind közelebb visznek a helyes megismeréshez. A megtorpanások, újrakezdések egy tudatos szellemi gyakorlatozás (*exercitatio*) részét képezik (Marrou 1958. 299–327; Törnau 2017. 24).¹

¹ Az adott kérdés hasonló körüljárását láthatjuk például a *Beszélgetés önmagammal* II. 1.1–5.7, amit később a fő szövegben is említtek.

A *Beszélgetés önmagammal* című, legutolsó cassiciacumi dialógusban Ágoston befejezi a program megfogalmazását és elkezd a filozófiai problémák vizsgálatát. Ebben a különös párbeszédben az Ágoston nevű szereplő saját értelmével (*ratio*) beszélget, akinek kérésére először segítségkérő imában fejt ki, milyen problémák megválaszolásának rugaszkodik neki, a lelket és Istent illetően (*Uo.* 1.1–2.7). A szellemi megragadás e két tárgyának keresése közben elutasít minden tapasztalati képzetet, mivel úgy véli, ezek csak az értelem által ragadhatók meg. Fontos módszertani kiindulópontja, hogy az istenismerethez az önismerteten keresztül vezet az út.

Az első könyv végén azonban az Értelem felhívja az Ágoston nevű szereplő figyelmét arra, hogy a lelket és Istent csak az igazságon keresztül lehet megismerni (*Uo.* I. 15.27). Az igazság megismerése később a lélek halhatatlanságának vizsgálatához is elengedhetetlennek bizonyul. Az igazság meghatározása során az első következtetésük, hogy az igaz dolgokat meg kell különböztetnünk magától az Igazságtól. A műben Ágoston a *verus* szó három jelentésével operál (*Uo.* II. 1.1–5.7):

1. Igaz az, aminek a valóságtartalma helyytálló. Például egy mértani számítás, vagy egy igaz állítás.
2. Igaz az, ami olyan, mint amilyennek látszik.
3. Igaz az, ami valóságosan létezik abban az értelemben, hogy az adott képzet rendelkezik valósággal megfelelővel.²

Az első két lehetőség feltételez egy megismerő szubjektumot. A megismeréshez pedig életre van szükség (*Uo.* II. 3.4). A lélek halhatatlanságának első bizonyítása erre a két megállapításra épül. Azonban az érveléssel kapcsolatban mindkét szereplő egy-egy ellenvetést fogalmaz meg. Először is az Ágoston nevű szereplő úgy gondolja, amennyiben az első két definíció valamelyikét elfogadjuk, az érzékelő szubjektum szükségessége még akkor sem bizonyítja, hogy a lélek halhatatlan. Ez csak azt jelentené, hogy folyamatosan szükség van egy megfigyelő lélekre, de egyáltalán nem zárja ki, hogy a lelkek elpusztulnak, és folyamatosan újak lépnek a régiek helyébe (*Uo.* II. 4.6). Másrészt az Értelem részéről felmerül, hogy az igazságot és a hamisságot (*falsitas*) esetleg másként kellene definiálni (*Uo.* II. 7.14).

Valójában az igazság új definíciója mentén fejt ki Ágoston a *Beszélgetés önmagammal* bizonyítását a lélek halhatatlansága mellett, és később *A lélek halhatatlanságáról* első érvelése is ezen a ponton veszi fel a fonalat. Az új meghatározásban Ágoston az igazságot az ismerettel (*disciplina*) azonosítja.

Ennek megfelelően a következő érvelés így épül fel a *Beszélgetés önmagammal* második könyvében:

² Az álomban látott ember képzele hiába felel meg egy embernek, az mégsem lesz igaz.

1. Ha egy dolog az alanyban örökkévaló, akkor szükségképpen az alany sem pusztulhat el;
 2. Minden ismeret a lélekben van;
 3. Ha az ismeret örökkévaló, akkor a lélek is örökkévaló;
 4. Mert az ismeret igazság;
 5. Az igazság pedig örökkévaló;
 6. ha az ismeret örökkévaló, akkor a lélek is.
- (Uo. II. 13.24–14.25.)

Az Értelem érvelése tehát azon alapszik, hogy a lélek az igazság hordozó alanyaként szolgál. Ha ez így van, akkor a lélek szükségképpen halhatatlan, hiszen az Értelem megállapítása szerint nem maradhatna fenn az igazság, miután a hordozó alanya megszűnt létezni. Márpedig az igazság, ahogy azt már korábban megállapították, mindig létezik. Ennek megfelelően az igazság alanya, az értelmes lélek is mindig létezik. Ez az érvelés nem bizonyul kielégítőnek az Ágoston nevű szereplő számára. Valamennyire ugyan bizonyítottanak tekinti a lélek halhatatlanságát, azt viszont már nem, hogy az értelem is megmarad benne az ember halála után. Ezen a ponton folytatja az érvelést *A lélek halhatatlanságáról*.

II. A LÉLEK HALHATATLANSÁGÁRÓL ELSŐ ÉRVELÉSÉNEK FELÉPÍTÉSE

Ágoston 387-ben visszatér Milánóba. Ezt követően feltett szándéka, hogy megírja a befejezetlenül maradt *Beszélgetés önmagammal* harmadik könyvét. Ennek érdekében nekilát egy emlékeztető megírásának, ami reményei szerint majd segítségére lesz a dialógus befejezésében. Mint írja, a szöveg egy véletlen folytán került a nagyközönség elé, és elkezdtek *A lélek halhatatlanságáról* című műveként emlegetni. Ő maga ebben a formában sosem szánta publikálásra (*Retractationes* I. 5.1).

Noha a *Beszélgetés önmagammal*, mint Ágoston valamennyi írása megtérése és megkeresztelkedése között, dialogikus szerkesztésű, *A lélek halhatatlanságáról* folytonos értekező prózában íródott. Christian Tornau szerint ez arra enged következtetni, hogy az ágostoni dialógusok elsőként folytonos értekezések formájában születtek meg, és a mondanivaló szereplők közti felosztása, valamint a specifikus elemek, mint az imák vagy a különféle szereplők kétkedései, csak későbbi szerkesztés eredményeként kerültek a szövegbe (Tornau 2017. 2–4). Erre a szövegben bekövetkező logikai törés tárgyalása során bővebben kitérek.

A szöveget a kiadók 16 fő- és 25 alfejezetre osztják. Logikai felépítését tekintve két terjedelmesebb részre osztható. Az elsőtől a tizedik alfejezetig terjedő érvelés szorosan kapcsolódik a *Beszélgetés önmagammal* második könyvének abbamaradt érveléséhez. Ágoston itt is úgy kívánja alátámasztani a lélek halha-

tatlanságát, hogy a léleknek egyfajta ismerethordozó szerepet tulajdonít. Ennek logikai alapja, hogy az ismeret önmagában nem képes létet birtokolni, így csak olyan alanyban lehet, ami mindig él. A gondolatmenet így foglalható össze:

1. Ha van valami a lélekben (*animus*), ami változhatatlan, és ami nem tud élet nélkül lenni, akkor az életnek is meg kell maradnia a lélekben (*A lélek halhatatlanságáról* 1.1).
2. Az ismeret (*disciplina*) változhatatlan.
3. A jártasság (*ars*) is változhatatlan, mert változhatatlan ismereteken alapul (*Uo.* 4.5).
4. Az ismeret és a jártasság pedig a lélekben van, és nem lehet élet nélkül.
5. A tudatlanság és a feledés csak azért következhet be, mert jelen lehet valami úgy a lélekben, hogy az éppen kívül esik a lélek figyelmén és gondolkodásán (*Uo.* 4.6).
6. A jártasság és az ismeretek tehát mindig jelen vannak a lélekben, csak előfordulhat, hogy ezt a lélek nem érzékeli.
7. Ha az ismeretek nem lennének elválaszthatatlanul a lélekben, akkor nem tudnánk helyesen érvelni (*Uo.* 2.2).
8. A lélek tehát nem pusztulhat el, mert az alany változásával szükségképpen a benne lévő dolog is változáson esne át (*Uo.* 5.7–9).

Az első egység tehát, különösen a 3-as, 4-es, 5-ös, 6-os és 7-es tétel megpróbálja megerősíteni a *Beszélgetés önmagammal* érvelését a lélek halhatatlansága mellett, miszerint minden ismeret a lélekben van, ami ezért az igazság hordozó alanyaként halhatatlan. Elsődlegesen ugyanazt azt ellenvetést lehet felhozni *A lélek halhatatlanságáról* első érvelésével kapcsolatban is, amit a *Beszélgetés önmagammal* második könyvében maga Ágoston is kifejtett (*Beszélgetés önmagammal* II. 14.25): nincs bizonyítva, hogy az örökkévaló igazságok valóban kivétel nélkül minden lélekben megvannak. Ezen felül az sem nyert bizonyítást, hogy az ember halála után az értelem is tovább él a lélekkel.

Joseph Krylow úgy véli, még ha elfogadjuk is *A lélek halhatatlanságáról* első érvelését, azzal csak a lélek imperszonális halhatatlansága nyer bizonyítást, amennyiben az érvelés egyáltalán nem bizonyítja, hogy a lélekkel az ember öntudata és személyisége is tovább él a halál után. Olvasatában az első érvelés szerint a lélek olyan értelmes szubsztancia, ami magában hordozza egyfelől az imperszonális örökkévaló ismereteket és a perszonális szellemi tulajdonságokat, mint a vágyak, tapasztalatok vagy az emlékek (*A lélek halhatatlanságáról* 1.1; 2.2; 4.6; 5.7). Még ha elfogadjuk is, hogy a lélek az örökkévaló ismeretek alanyaként örökké fennmarad, az nem szükségszerű, hogy perszonális része, vagyis az adott egyén személyiségvonásai és egyénisége is megmaradjon (Krylow 2014. 56–57). Az ismeretek vagy igazságok ugyanis mindenki számára adottak, mindenki lelkében jelen vannak az első érvnek megfelelően (*Uo.* 1.1; 2.2; 4.6; 5.7). Ez fontos

ellenvetés, ami igaz is lehet, azonban nem feltétlenül a konkrét konklúzió ellen szól. Ágostonnál ugyanis ezek a „személyes” vonások nem tartoznak hozzá a valódi szelfhez. Így a lélek halhatatlansága, legalábbis az üdvözült léleké, nem kell hogy a szenvedélyekre és az érzéki emlékezetre is kiterjedjen.

Tornau egy másik szempont alapján is hibásnak tartja az első érvelést. Mint írja, az, ami egy másik szubsztanciában van mint alanyban, nem lehet ő maga is szubsztancia, hanem csakis járulék. Így pedig ontológiailag mindig függésben van az alanyától, és nem garantálhatja annak halhatatlanságát. Ennek az állításnak épp az ellenkezője lenne logikus, vagyis hogy az alany biztosítja a benne jelenlévő járulék számára a halhatatlanságot. Ha az örökkévaló ismeret a lélekben van, akkor ez valóban feltételezi, hogy a lélek maga is halhatatlan. Mindazonáltal a lélekben jelenlévő ismeret örökkévalósága nem okozza a lélek halhatatlanságát. Ebből csak következtethetünk, hogy az (Tornau 2017. 10). Továbbá, amennyiben a járulék kihatással lehetne az alanyára, az érvelésből az is következne, hogy az örökkévaló ismeretek által a lélek nem pusztán halhatatlan, hanem örökkévaló lenne.

Talán Ágoston maga is belátta az érvelés gyengeségeit, mivel a 6.10-es fejezettől egy váltás következik be a szöveg logikai egységében. Véleményem szerint azonban ez a törés inkább Tornau fent említett elméletét támasztja alá, miszerint az ágostoni dialógusok elsőként egy folytonos vázlat formájában születtek meg. Hiszen maga Ágoston sem tagadta, hogy *A lélek halhatatlanságáról* a *Beszélgetés önmagammal* harmadik könyvéhez készült feljegyzés. Így pedig nem elképzelhetetlen, hogy az első érvelés hiányosságai és a logikai váltás egy a későbbi dialógusban való újragondoláshoz vezet, amint azt *A boldog életről* vagy *A rendről* esetében is láttuk. Ebben az esetben pedig *A lélek halhatatlanságáról* első érvelése a *Beszélgetés önmagammal* Ágoston szerint is elégtelen érvelésének felidézésére szolgál, a logikai váltás után következő második érvelés pedig a már az Értelem által helyes mederbe terelt következtetés. Szintén ezt támasztja alá a cassiciacumi dialógusokra jellemző fogalmi meghatározás. A második érvelés ugyanis az értelem fogalmának új meghatározásával indul.

III. A LÉLEK HALHATATLANSÁGÁRÓL MÁSODIK ÉRVELÉSÉNEK FELÉPÍTÉSE

Ahogy halad előre az érvelés, az értelem, ami egy ponton azonossá válik az igazsággal, egyre inkább önálló létezőként jelenik meg. Ennek megfelelően a lélek szerepe is megváltozik. Már nem hordozója lesz az igazságnak, hanem különálló szubsztanciaként kapcsolódik hozzá, és e kapcsolat biztosítja számára a létet és a fennmaradást.

Az értelem meghatározása során *A lélek halhatatlanságáról* 6.10-es fejezetében Ágoston ellentmond a *Beszélgetés önmagammal* című művében adott definíciónak. A második érvelés során ugyanis az értelmet már nem a lélek látásával (*as-*

pectus animi), hanem magával a lélek által szemlélt Igazsággal azonosítja. A váltás következtében tehát megváltozik az Igazság és a lélek kapcsolata is. Ágoston a lélekre már nem az igazság (*veritas*), vagy az ismeret (*disciplina*) hordozójaként, hanem a legfőbb létezőként azonosított Igazsághoz szorosan kapcsolódó önálló szubsztanciaként gondol, amely a létezését biztosító lényegét (*essentia*) vagy formát (*species*) ettől az Igazságtól kapja. A második egység érvelésének főbb pontjai:

1. A lélek csak akkor pusztulhat el, ha elválasztódik az Értelemtől, ami azonos az Igazsággal (*Uo.* 6.11).
2. Ilyen elválasztás azonban nem lehetséges sem a lélek, sem az Igazság által.
3. Bár az Igazságtól való elfordulással a lélek létbeli csökkenést szenved el, elpusztulni nem képes (*Uo.* 7.12).
4. A lélek nem pusztulhat el oly módon, hogy megfosztják a formától, mert azt alkotója biztosítja számára. Hiszen nem azért teremtette, hogy elhagyja (*Uo.* 8.13–14).
5. Másrészt az élet nem hagyhatja el a lelket, hiszen a lélek maga az élet, és semmi sem hagyja el önmagát (*Uo.* 9.16).
6. Ha a lélek az Igazságtól kapja a létét, akkor azt nem veheti el tőle semmi (*Uo.* 11.18).
7. Nemcsak hogy nem pusztulhat el a lélek, de testté sem válhat a létbeli csökkenéssel (*Uo.* 13.20–16.25).

Vagyis minél inkább az Igazság felé fordul a lélek, annál inkább létezik. Ezzel szemben pedig minél inkább elfordul az Igazságtól, annál kevésbé birtokolja a létet. Ilyenkor pedig valamiféle fogyatkozás (*defectus*) következik be a lélekben (*Uo.* 10.17; 11.18; 12.19). Ágoston szerint ennek az eredménye az ostobaság. A lélek ugyanis egy bizonyos megfogyatkozás révén lesz ostoba, és egy biztosabb és gazdagabb lényeg megszerzése által lesz bölcs. Akkor lesz ugyanis a legbölcsebb, amikor a mindig ugyanolyan módon létező Igazságot szemléli, és hozzá eltántoríthatatlanul ragaszkodik (*Uo.* 10.17; 11.18; 12.19).

Ez a kapcsolat Ágoston szerint felbonthatatlan, hiszen semmi sem választhatja el a lelket az Igazságtól. Először is egy alsóbb rendű testi erő eleve képtelen lenne elválasztani a nála magasabb rendű lelket. Egy másik lélek sem választhatja el, hiszen egyrészt az Értelem mindenki számára egyaránt ugyanolyan módon jelen van, másrészt egy olyan lélek, amely nem kapcsolódik az Igazsághoz, nem lehet erősebb egy olyan léleknél, amely viszont igen. Ezen felül az Igazság sem választja el magát a lélektől, hiszen természetéből adódóan nincs benne semmilyen irigység, ami miatt ne nyújtaná magát a léleknek, hogy az élvezhesse (*frui*) őt (*Uo.* 6.11).

IV. AZ ÉRVELÉSBEN BEKÖVETKEZETT VÁLTOZÁS LEHETSÉGES OKAI

A *lélek halhatatlanságáról* érvelésében bekövetkezett változást Giovanni Catapano a szöveg paradoxonaként nevezi meg, amennyiben szerinte a második érvelés feleslegessé teszi az elsőt. Olvasatában *A lélek halhatatlanságáról* végül implicit módon megkérdőjelezi a *Beszélgetés önmagammal* bizonyítását is, ahelyett, hogy tökéletesítené azt. A második érvelés ugyanis megkérdőjelezi a *Beszélgetés önmagammal* egyik alapvető állítását, ami az Igazságot (*veritas*) az ismerettel (*disciplina*) azonosítja (Catapano 2014. 83). *A lélek halhatatlanságáról* 12.19-es fejezetében azt olvassuk: „azt nevezzük igazságnak, ami által igaz minden, amennyiben létezik.” (*Uo.* 12.19). Továbbá az Igazság az első lényeg (*prima illa essentia*). Olyan szubsztancia, amely leginkább és elsődlegesen létezik (*illa substantia, quae maxime ac primitus est*). Ilyen értelemben pedig már ontológiailag nem azonosítható azzal az igazsággal, azaz ismerettel, ami a lélekben mint alanyban van. Hiszen ez az Igazság mint legfőbb létező magasabb rendű az értelmes léleknél, amennyiben Ő maga Isten. Azonban nem szabad elfelejtenünk, hogy az igazság és az igaz dolgok megkülönböztetése alapvetően a *Beszélgetés önmagammal* második könyvében is megtörténik. Ott a két beszélgetőpartner úgy fogalmaz, hogy más az igaz, és más az igazság (*Beszélgetés önmagammal* II. 15.27). Ilyen értelemben pedig *A lélek halhatatlanságáról* mindkét igazságértelmezése jelen van már a *Beszélgetés önmagammal* című írásban is. Mindenesetre Catapano úgy véli, ez nagyban hozzájárulhatott a két mű befejezetlenségéhez.

Phillip Cary ezt a befejezetlenséget Ágoston filozófiai inkompetenciájának tulajdonítja. Ágoston olyan kapcsolatot, olyan közeli viszonyt feltételezett az örökkévaló Igazság és a lélek között, mely során Isten örökkévalósága a lélekben is érvényesül. Azért, hogy ezt bizonyítsa, az arisztotelészi akcicensz-szubsztancia viszony gondolatához fordult. Ez az érvelés viszont megkérdőjelezi Isten transzcendenciáját, és nem veszi figyelembe kellőképpen azt a gondolatot, hogy a lélek a bűn által elkülönülhet Istentől (Cary 2003. 95–104).

Tornau ezzel szemben úgy gondolja, hogy a fiatalkori dialógusok okfejtéseinek ismeretében helyesebb azt feltételeznünk, hogy Ágoston többet tud annál, mint amennyit az adott pillanatban az olvasó elé tár. A szöveg, mint Ágoston többi dialógusa, tudatos irodalmi alkotás, amelyben a hosszas logikai átgondolásoknak, az aporiának és az érvelés újrakezdésének fontos pedagógiai szerepe van (Tornau 2017. 24).

A két érvelés eltérése véleményem szerint leginkább az értelem (*ratio*) és az igazság (*veritas*) szerepének filozófiai és fogalmi meghatározása köré összpontosul. A szöveg első felében az értelem szorosan az emberhez tartozik, amint azt a *Beszélgetés önmagammal* esetében is láttuk. Rögtön a második fejezet első mondatában egy olyan elgondolás is felmerül, hogy az értelem akár maga a lélek is lehet. „Az értelem kétségkívül vagy maga a lélek, vagy a lélekben van.” (*A lélek halhatatlanságáról* 2.2.) A szöveg első fele a második lehetőséget veszi ala-

pul, bár az ember két alapvető összetevőjének meghatározásakor Ágoston nem a lelket (*animus*), hanem az értelmet (*ratio*) állítja a test mellé. Ettől függetlenül a szövegből egyértelműen kitűnik, hogy az értelem úgy határozható meg az első érvelésen belül, mint egy az ember lelkében jelenlévő készség, amely a lélekben szintén jelenlévő ismeretek felhasználásával segít a helyes következtetésben (*Uo.* 1.1–6.10). A hatodik fejezetben bekövetkezett logikai váltást követően viszont az értelem egyre inkább azonossá válik a legfőbb létezővel. A szöveg ugyanis elérkezik az értelem szó tényleges fogalmi meghatározásához, mely során a három felvázolt lehetőség közül, miszerint az értelem vagy a lélek látása, amivel az igazságot szemléli, vagy maga az igazság szemlélése, vagy maga a szemlélt igazság (*Uo.* 6.10), Ágoston különösebb indoklás nélkül a harmadik lehetőségen megy tovább. A második érvelés során az is tisztázásra kerül, hogy az értelem, vagy már másként az igazság a legfőbb létező, amelytől a lélek a létét kapja. Innentől az értelem már nem az emberben munkálkodó következtetői készségként jelenik meg, hanem azonosul az igazsággal, azaz Istennel (*Uo.* 6.10–13.22).

Ha a két érvelést komplex egészként nézzük, úgy gondolom, hogy hasonló fogalmi rávezetést láthatunk, mint a cassiciacumi dialógusok esetében. Lehetőségesnek tartom, hogy *A lélek halhatatlanságának* első érvelése a *Beszélgetés önmagammal* harmadik könyvében az addig elhangzott, és az Ágoston nevű szereplő által nem elégségesnek tartott érvelést foglalta volna össze, illetve egészítette volna ki. Miután azonban az értelem fogalmának tisztázásakor nyilvánvalóvá válik, hogy tévúton jártak, az Értelem az Ágoston által akkor helyesnek vélt következtetésre vezette volna a dialógus Ágoston nevű szereplőjét. Ez pedig *A lélek halhatatlanságáról* második érvelése. Amint azt a bevezetés elején említettem, ezek a logikai körbenjárások nem idegenek a fiatal Ágostontól. *A lélek halhatatlanságáról* olvasása során fontos szem előtt tartanunk, hogy a mű a *Beszélgetés önmagammal* folytatásának vázlataként a cassiciacumi dialógusok által megkezdett filozófiai programot hivatott folytatni. Ezek a dialektikai fordulatok nemcsak a dialógusokban szereplő hallgatóságnak címzett pedagógiai mozzanatként értelmezhetők, hanem az Ágoston által meghatározott intellektuális és egzisztenciális program első lépéseként is, amely során ezek az értelmi gyakorlatok alkalmassá teszik az olvasót Isten és a lélek megismerésére.

A bevezetést átnézte és a fordításokat az eredetivel egybevetette:
Kendeffy Gábor.

SZENT ÁGOSTON

Felülvizsgálatok³

I. KÖNYV

5. fejezet

(1) A *Beszélgetés önmagammal* megírása után visszatértem a birtokról Milánóba, és írtam egy könyvet, aminek az lett a címe, hogy *A lélek halhatatlanságáról*. Ezt emlékeztetőnek szántam ahhoz, hogy befejezzem a *Beszélgést*, ami befejezetlen maradt. Mégis valamilyen módon akaratom ellenére az emberek kezébe jutott, és azóta az én kisebb műveim között tartják számon. Először is, ez a szöveg a tekervényes és tömör érvelés miatt olyannyira homályos, hogy amikor olvasom, az én figyelmem is próbára teszi, és magam is alig értem.

(2) Továbbá: csak az emberi lelket vettem figyelembe, amikor a könyv egyik érvelésében ezt mondtam: *Márpedig az ismeret nem lehet olyasmiben, ami semmit sem tanul,*⁴ máshol pedig ezt: [...] *és tudása csak olyasmit foghat át, ami valamilyen ismeretanyaghoz tartozik.*⁵ Nem jutott eszembe, hogy Isten nem sajátít el semmilyen ismeretet, mégis minden dologról tudással rendelkezik, ami magában foglalja az eljövendő dolgok tudását is.

Ugyanez vonatkozik a következő állításomra: [...] *úgy az élet sincs valamilyen értelmes lélek nélkül.*⁶ Hiszen az élet Istenben sincs értelem nélkül, mivel nála van mind a legfőbb élet, mind a legfőbb értelem. Hasonló okból mondtam ezt is: *Ami ugyanis a szellemi megragadás tárgya, az mindig ugyanolyan.*⁷ Hiszen a lélek is a szellemi megragadás tárgya, pedig nyilvánvalóan nem mindig ugyanolyan. Azután itt van ez a kijelentésem: *Az pedig, hogy a lélek saját akaratából válik el az értelemtől, talán nem is lenne annyira képtelen állítás, ha egyáltalán bármilyen módon eltávolodhatnak egymástól olyan dolgok, amiket nem határol tér.*⁸ Ezt bizonyára nem mondtam volna, ha már kellőképpen ismertem volna a Szentírást és visszaemlékeztem volna erre az ígére: *Hanem a ti vétkeitek választanak el titeket Istentől* [...].⁹ Ez rávilágít, hogy olyan dolgok esetében is beszélhetünk elválásról, amelyek nem térben, hanem testetlen módon kapcsolódtak össze.

³ A *Retractationes* részlet fordítása az alábbi kiadás alapján készült: Mutzenbecher, Almut (szerk.) 1984. Sancti Aurelii Augustini Retractationum libri II. In *Corpus Christianorum, Series latina*; vol. 57. Turnholti, Brepols.

⁴ A *lélek halhatatlanságáról* 1.1.

⁵ *Uo.* 3.1.

⁶ *Uo.* 4.5.

⁷ *Uo.* 1.1.

⁸ *Uo.* 6.11.

⁹ Ézsaiás 59,2. Károli Gáspár fordítása.

(3) Azt nem tudom felidézni, hogy ezzel mit szerettem volna mondani: *De ha nem tartozik hozzá test, akkor [a lélek] nem ebben a világban van.*¹⁰ Vajon a holtak lelkeire igaz-e, hogy vagy nincsenek test nélkül, vagy nincsenek ebben a világban? Talán az alvilág nem ebben a világban van? De mivel a test nélküli létezés a jó dolgok közé soroltam, talán a „test” szó alatt a test pusztító hatását érthettem. Ha így van, túlságosan szokatlan értelemben használtam ezt a szót. A következőket szintén meggondolatlanul mondtam: [...] [a legfőbb létező] *a lélek közvetítésével a testnek juttatja azt a formát, amely által az létezik, amennyire létezik. Tehát a test a lélek által áll fenn, és éppen annyiban létezik, amennyiben átteleksül, akár egyetemesen, mint a világ, akár egyedileg, mint bármely lelkes lény a világban.*¹¹ Ezt az egészet meggondolatlanul mondtam.

Ez a könyv így kezdődik: *Ha igaz az, hogy az ismeret létezik valahol [...].*¹²

¹⁰ *A lélek halhatatlanságáról* 13.22.

¹¹ *Uo.* 15.24.

¹² *Uo.* 1.1.

SZENT ÁGOSTON

A lélek halhatatlanságáról¹³

1. fejezet

(1) Ha igaz az, hogy az ismeret létezik valahol, továbbá az is, hogy csak olyasmiben létezhet, ami él, valamint igaz az is, hogy az ismeret örökké létezik, és az is, hogy lehetetlen az, hogy amiben az ismeret van, az ne létezen örökké – nos amennyiben mindez igaz –, akkor az, amiben az ismeret van, szükségképpen él.¹⁴ Azután, ha igaz az, hogy mi szoktunk következtetni, vagyis a lelkünk,¹⁵ továbbá az is, hogy a lélek nem következtethet helyesen ismeret nélkül, továbbá az is, hogy a lélek csakis úgy lehet híján az ismeretnek, hogy az nincs meg benne, akkor az ismeret az emberi lélekben van. Márpedig az ismeret valahol van, mert létezik, és lehetetlen, hogy ami létezik, ne legyen sehol.

Továbbá az ismeret csak olyasmiben lehet, ami él, mert ami nem él, az nem képes tanulni. Márpedig az ismeret nem lehet olyasmiben, ami semmit sem tanul. Továbbá az ismeret örökké létezik. Hiszen bárki, aki elfogadja, hogy ha egyenest húzunk egy kör közepén át, az szükségképpen hosszabb az összes olyan egyenesnél, amit nem a kör közepén át húzunk, és egyszersem azt is elfogadja, hogy ez valamilyen ismeret része, az nem tagadhatja azt sem, hogy az ismeret változhatatlanul létezik.

Továbbá lehetetlen, hogy valami ne létezen, amiben valami örökké létezik. Ami ugyanis örökké létezik, az nem tűri el, hogy elvonják tőle azt az alanyt, amiben van. Továbbá amikor következtetünk, azt a lélek végzi. Erre a tevékenységre ugyanis csak az képes, ami valamit megért. Viszont a test nem ért meg semmit, és a lélek sem a test segítségével ért meg valamit. Hiszen amikor meg akar érteni valamit, akkor elfordul a testtől.¹⁶ Ami ugyanis a szellemi megragadás tárgya, az mindig ugyanolyan. Márpedig egyetlen testre sem igaz, hogy mindig

¹³ A *De immortalitate animae* fordítása az alábbi kiadás alapján készült: Hörmann, Wolfgang (szerk.) 1986. Sancti Aureli Augustini opera. Sect. I, Pars IV, Soliloquiorum libri duo. De immortalitate animae. De quantitate animae. In *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 89. Wien, Hölder-Pichler-Tempsky.

¹⁴ Si alicubi est disciplina, nec esse nisi in eo quod vivit potest, et semper est, neque quidquam in quo quid semper est potest esse non semper; semper vivit in quo est disciplina. – Elég összetett mondat. Nehéz magyarul visszaadni úgy, hogy hűek maradjunk az eredeti mondatához. Kendeffy Gábor javaslatára döntöttem, hogy így lehet ezt az egy mondatos következtetést a legjobban visszaadni.

¹⁵ Vö. Plótinosz IV.7.

¹⁶ Vö. Plótinosz IV.7.8.

ugyanolyan lenne. Ezért a test nem képes segíteni a szellemi megragadásra törekvő lelket. Már az is elég, ha nem akadályozza.¹⁷

Továbbá ismeret nélkül senki sem következtet helyesen. A helyes következtetés ugyanis az a gondolkodás, ami a biztos dolgoktól a bizonytalanok kifürkészése felé halad. Márpedig egyetlen olyan biztos dolog sincs a lélekben, amit az ne ismerne. A lélek ugyanis mindent, amit ismer, önmagában birtokolja, és tudása csak olyasmit foghat át, ami valamilyen ismeretanyaghoz tartozik. Az ismeret ugyanis nem más, mint valamely dolog tudása. Ebből következik, hogy az ember lelke mindig él.¹⁸

2. fejezet

(2) Az értelem kétségkívül vagy maga a lélek, vagy a lélekben van. Márpedig az értelmünk jobb, mint a testünk, továbbá a testünk valamiféle szubsztancia, továbbá mivel jobb szubsztanciának lenni, mint semminek, az értelemről sem állíthatjuk, hogy semmi. Továbbá, ha a test összetevőinek van valamiféle összhangja,¹⁹ akkor annak szükségszerűen elválaszthatatlanul benne kell lennie a testben mint alanyban, és elképzelhetetlen, hogy bármi benne lehessen abban az összhangban, ami ne lenne meg ugyanúgy alanyában, a testben is, amiben maga az összhang is elválaszthatatlanul benne van. Márpedig az emberi test változékony, az értelem viszont változhatatlan, mivel minden változékony, ami nem mindig ugyanúgy van, az viszont mindig ugyanúgy van, hogy kettő meg négy az hat. Szintén mindig ugyanúgy van, hogy a négy kettőből meg kettőből áll, a kettő viszont már nem, tehát a kettő nem egyenlő négygel. Márpedig az értelemnek ez a szabálya változhatatlan, tehát az értelem is az. Mert semmilyen módon sem változhat meg úgy az alany, hogy az, ami tőle elválaszthatatlan, ne változzon meg szintén. A lélek tehát nem a test összetevőinek összhangja, a halál pedig nem következhet be a változhatatlan dolgokban.²⁰ Következésképpen a lélek mindig él, mert vagy ő maga az értelem, vagy elválaszthatatlan az értelemtől.

3. fejezet

(3) Van az állandó létezőnek valamiféle hatóképessége, valamint minden állandó létező változhatatlan, továbbá minden hatóképesség képes valamilyen tevékenységre, és végül akkor sem szűnik meg hatóképesség lenni, amikor nem tevékenykedik.²¹ Emellett pedig minden tevékenységről állíthatjuk, hogy vagy mozgató hatására történik vagy ő maga mozgat. Tehát vagy nem minden változékony, amit mozgatnak, vagy legalábbis nem minden változékony, ami mozgat.

¹⁷ Vö. *A lélek halhatatlanságáról* 6.10; *Beszélgetés önmagammal* I. 3.8, 6.13; *A teremtés könyvéről a manicheusok ellen* II. 20.30; Platón: *Phaidrosz* 245c; *Phaidón* 67c; *Phaidón* 102a–105e.

¹⁸ Vö. *Beszélgetés önmagammal* II.k. 24.

¹⁹ Vö. *Phaidón* 86a–96a; Plótinosz IV.7.

²⁰ Vö. Plótinosz, IV.7.8²⁻³.

²¹ Vö. Plótinosz, IV.7.8¹.

Ellenben minden, ami valami más által jön mozgásba, és nem ő mozgatja magát, halandó, és egyetlen halandó dolog sem változhatatlan.²²

Ezért bizonyossággal és ellentmondásmentesen levonhatjuk azt a következtetést, hogy nem minden változik, ami mozgat. Márpedig egyetlen mozgás sincs szubsztancia nélkül, és minden szubsztanciára igaz, hogy él vagy nem él. És minden, ami nem él, az lélek nélkül van. Viszont egyetlen tevékenység sincs lélek nélkül. Tehát az, ami úgy mozgat, hogy nem változik meg, csakis élő szubsztancia lehet. Továbbá minden élő szubsztancia, bármilyen tökéletességi szinten helyezkedik is el, mozgatja a hozzá tartozó testet. Vagyis nem minden változó, ami mozgatja a testet.

A test pedig kizárólag időben mozog, hiszen jellemző rá, hogy lassabban és gyorsabban is tud mozogni. Ebből következik, hogy létezik valami, ami időben mozgat, és ő maga mégsem változik. Viszont mindenre, ami időben mozgat egy testet, igaz, hogy bár egy cél felé törekszik, mégsem képes arra, hogy egyszerre mindent megtegyen, de arra sem, hogy ne tegyen egyszerre több mindent. Mert az, ami részekre osztható, nem képes arra, bármi is segíti tevékenységében, hogy tökéletesen egy legyen. Márpedig egyetlen test sincs részek nélkül, ahogyan idő sincs időegységek nélkül. A legrövidebb szótag sem mondható ki úgy, hogy akkor hallhassuk a végét, amikor még hallható a kezdete is.

Továbbá mindennek a végrehajtásához, ami így zajlik le, előzetes várakozásra van szükség, mire végbemegy, és emlékezetre az egységbe fogáshoz, már amennyire ez lehetséges. A várakozás az eljövendő dolgokra vonatkozik, az emlékezet az elmúltakra. A tevékenységre irányuló figyelem pedig a jelen időhöz kapcsolódik, amin keresztül a jövő átmegegy a múltba. Hiszen nem lennének képesek kivárni a test megkezdett cselekvésének végét valamilyen emlékezés nélkül. Mert hogyan is várhatnánk, hogy egy mozgás véget érjen, ha már elfelejtettük, hogy elkezdődött, vagy azt, egyáltalán valamilyen mozgás történik? Ugyanez mondható el a véghezvitelre irányuló figyelemről, ami jelenvaló és lehetetlen lenne a jövőbeli befejezésre vonatkozó várakozás nélkül. Márpedig nem létezik semmi, ami vagy még nincs, vagy már nincs.

Tehát létezhet valami a cselekvésben, ami arra vonatkozik, ami még nem létezik. A cselekvésben pedig több minden meglehet egyszerre, jóllehet az a több tevékenység nem lehet egyszerre. Tehát a mozgatóban is jelen lehet egyszerre több dolog, annak ellenére, hogy a mozgatottban nem. Márpedig mindaz, ami az időben nem képes egyszerre lenni, és mégis a jövőből a jelenbe megy át, az szükségképpen változékonny.²³

²² Vö. *A rendről* II. 1.3.

²³ A *Vallomások* XI. könyvének XX. fejezetében Ágoston a három idősíkot hasonlóképpen ennek a három mentális tevékenységnek felelteti meg (*memoria, contuitus, expectatio*). A két szöveg között azonban jelentős eltérés, hogy amíg *A lélek halhatatlanságáról* 3.3-as fejezetében Ágoston azt a következtetést vonja le, hogy a lélek a benne meglévő három idődimenziótól függetlenül még lehet változhatatlan, addig a *Vallomások*ban már azt hangsúlyozza, hogy az

(4) Ebből már arra következtethetünk, hogy létezik valami, ami anélkül képes mozgatni a változó dolgokat, hogy önmaga változna.²⁴ Hiszen a mozgató figyelme, hogy a testet, amit mozgat, eljuttassa a kívánt célhoz, nem változik, miközben a test, amiből valamit csinál, ugyanennek a mozgatásnak a hatására pillanatról pillanatra változik. Márpedig mind a művész tagjait, mind a művész alapanyagául szolgáló fát az alkotó figyelme mozgatja, amely nyilvánvalóan változhatatlanul megmarad.²⁵ Ki kételkedne tehát, hogy logikusan következik az, amit mondtunk?

Még ha a testekben végbemegy is változás a lélek mozgató tevékenysége révén, és még ha a lélek a testre fordítja is a figyelmét, ettől még nem szabad arra gondolnunk, hogy emiatt szükségszerűen változáson esik át, vagy hogy akár meg is hal. Képes ugyanis figyelmébe befogadni mind az elmúlt dolgok emlékezetét, mind az eljövendőkre irányuló várakozást is, márpedig ezek élet nélkül nem létezhetnek. Habár egyetlen pusztulás sincs változás nélkül, és egyetlen változás sincs mozgatás nélkül, mégsem idéz elő minden változás pusztulást, ahogy nem minden mozgás idéz elő változást. Hiszen miért ne mondhatnánk el akár a testünkről, hogy gyakorta sokféle hatás és mozgatás érte, és idővel bizony változott is, de egyelőre mégsem pusztult el. Így hadd ne kelljen a lelkünkről sem okvetlenül azt gondolnunk, hogy elhagyja az élet, még ha a mozgás révén nem kevés változás is éri.

4. fejezet

(5) Ha tehát van valami a lélekben, ami változhatatlan marad, és nem képes élet nélkül lenni, akkor a lélekben is szükségszerűen megmarad az élet. Mert amennyiben az első állítás igaz, úgy a második is. Márpedig az első állítás igaz. Ugyanis ki merné azt mondani, hogy mást ne is említsek, hogy a számok értelmes szabályrendszere változó, vagy bármely jártasság ne ezen a szabályrendszeren alapulna, vagy ne lenne jártasság abban, aki a mestere valaminek, még akkor is, amikor a mesterségét nem gyakorolja? Illetve mondhatná-e valaki, hogy ez a jártasság nem a lélekben van, vagy hogy ez a tudás képes jelen lenni ott, ahol nincs élet, vagy hogy az, ami változhatatlan, képes valamikor arra, hogy ne legyen? Vagy mondhatná-e valaki, hogy más a jártasság és más a szabályalkotó értelem? Mert jóllehet azt mondják, hogy egy jártasságot több értelmi szabály együttesének szokás nevezni, mégis egy jártasságot teljes joggal határozhatunk meg és foghatunk fel úgy is, mint az értelem egy összefüggő szabályrendszerét.

De akár így, akár úgy van, mindenképpen arra következtethetünk, hogy a jártasság változhatatlan. Mert nem elég, hogy a jártasság a mesterember lelké-

időbeliség megbontja a lélek egységét. Mindazonáltal *A lélek halhatatlanságáról* 3.4 végére Ágoston módosít a következtetésén és arra jut, hogy a lélek nem szükségszerűen változik, de ha mégis változik, akkor nem annyira, hogy elpusztuljon.

²⁴ A lélek a mozgás princípiuma. Vö. Phaidrosz 245c; Plótinosz IV.7.5.

²⁵ Vö. *A teremtés könyvéről a manicheusok ellen* I. 6.10.

ben léteznek, de emellett nem létezhet sehol máshol, csakis ott, még hozzá elválaszthatatlanul. Ugyanis ha elválasztható a jártasság a lélektől, akkor vagy a lelken kívül van, vagy sehol sincs, vagy folyamatosan egyik lélekből a másikba költözik át. Pedig ahogy a jártasságnak sincs székhelye élet nélkül, úgy az élet sincs valamilyen értelmes lélek nélkül. Továbbá ami létezik, az nem képes arra, hogy sehol se legyen, ahogy az sem képes nem létezni, ami változhatatlanul létezik. Ha viszont a jártasság egyik lélekből a másikba költözne át, hogy az egyiket elhagyva a másikban tartózkodjon, akkor csakis úgy taníthatna valaki egy jártasságot, ha közben elveszítené azt, és csak úgy válhatna egy másik ember jártassá, ha mestere közben elfelejtené, amit tanít, vagy meghalna. Ha mindez képtelenség és tökéletesen hamis – ahogy nyilvánvalóan az is –, akkor az emberi lélek halhatatlan.

(6) Ha viszont a jártasság egyszer benne van a lélekben, máskor meg nincs, – ahogy azt jól tudjuk a felejtésből és a tudatlanságból –, akkor az iménti lánckövetkeztetés semmiben sem járul hozzá a lélek halhatatlanságának bizonyításához. Kivéve, ha cáfoljuk a feltételes kijelentés előtagját, mégpedig a következő módon: vagy benne van olyasmí a lélekben, ami az adott pillanatban kívül esik a gondolkodásán; vagy egy tanult emberben nincs jelen a zenetudomány, amikor kizárólag a geometrián gondolkodik. Márpedig az utóbbi állítás hamis, tehát az előbbi lesz az igaz.

A lélek kizárólag akkor érzékeli, hogy megvan benne valami, amikor a gondolkodása éppen arra a valamire irányul. Lehetséges tehát, hogy valami úgy legyen benne a lélekben, hogy annak az ottlétét a lélek nem érzékeli. Hogy ez meddig tart, az lényegtelen. Amikor ugyanis hosszabb ideig van elfoglalva a lélek valamivel, mintsem hogy figyelmét könnyen képes legyen visszafordítani arra, amire korábban gondolt, azt feledésnek vagy tudatlanságnak nevezzük.

De amikor akár saját következtetésünk révén, akár mások kérdései nyomán rájövünk valamire, azt nem máshol találjuk meg, mint a lelkünkben. Hiszen nem ugyanaz rátalálni valamire, mint létrehozni valamit. Máskülönben a lélek az időbeli figyelmével örökkévaló dolgokat hozna létre. Ugyanis gyakran talál rá örökkévaló dolgokra. Mert mi lehet annyira örökkévaló, mint a kör fogalma, vagy bármely más fogalom az efféle tudományokból, amivel kapcsolatban kizárható, hogy akár korábban ne lettek volna, vagy akár később megszűnnének létezni.

És ha ez így van, nyilvánvaló, hogy az emberi lélek halhatatlan, és minden igaz értelmi szabály ott rejtőzik a lélek mélységeiben, bármennyire is az a látszat, hogy tudatlanság vagy feledés folytán nem birtokolja vagy elveszítette őket.

5. fejezet

(7) Most pedig nézzük meg, hogy milyen mértékben beszélhetünk a lélek változásáról. Ha ugyanis a lélek az alany, a jártasság pedig benne van mint alanyában, és egy alany nem változhat meg úgy, hogy ne változzon meg az is, ami az

alanyban van, akkor hogyan bizonyíthatjuk be azt, hogy a jártasság és az értelem változhatatlanul megmarad, ha a lélekről, amiben vannak, bebizonyosodik, hogy változékony? Pedig mi lehet nagyobb változás annál, amikor valami az ellentétvé válik? És ki az, aki tagadná példának okáért, hogy a lélek olykor ostoba, máskor pedig bölcs?

Előbb tehát lássuk, hogy hány értelemben beszélhetünk a lélek változásáról? Úgy vélem, ezek, legalábbis a számomra nyilvánvalóbbak és érthetőbbek két nemre és azokon belül több fajra oszthatók. Ugyanis azt mondhatjuk, hogy a lélek vagy a testet, vagy az őt magát ért hatások tekintetében változik. A test által elszenvedett hatások az öregedés, a halál, a fájdalom, a fáradság, a sebesülés és a gyönyör. A lelket közvetlenül érő hatások pedig a vágyódás, az örvendezés, a félelem, a szomorúság, a törekvés vagy a tanulás.

(8) Ezek a változások külön-külön nem kell hogy bármilyen félelmet ébreszsenek bennünk, mert nem bizonyítják szükségszerűen a lélek halálát. Viszont vigyáznunk kell, hogy nem mondanak-e ellent az érvelésünknek, miszerint az alany változásával minden szükségszerűen változik, ami az alanyban van. De nem mondanak ellent, hiszen ez a szabály az alanyhoz arra a változására vonatkozik, amely nyomán a nevét is meg kell változtatnunk. Például ha az eredetileg fehér viasz valamilyen okból fekete színű lesz, attól még nem lesz kevésbé viasz. Ugyanez igaz akkor is, ha szögletesből henger alakúvá formálják, lágyból megkeményedik, vagy hideg hőmérsékletéről felforrósodik. Mindezen tulajdonságok az alanyban vannak, az alany pedig a viasz. A viasz azonban ezektől a változásoktól nem lesz inkább vagy kevésbé viasz.

Tehát valami, ami az alanyban van, megváltozhat, miközben az alany a maga lényegét és nevét tekintve mégsem változik. Esetenként azonban az alanyban lévő tulajdonságok oly nagy mértékben megváltoznak, hogy amiről korábban azt mondtuk, hogy bizonyos tulajdonságokat hordoz, arról ezt már nem mondhatjuk. Például amikor a viasz a tűz melegétől széteszlik a levegőben, oly nagy változást szenved el, hogy be kell látnunk: maga az alany változott; viasz volt, de már nem az. Ilyen esetben semmiképpen sem gondolhatjuk, hogy bármilyen módon megmarad valami az alanyban azon tulajdonságok közül, amelyek azért voltak meg benne, mert az az volt, ami.

(9) Ha tehát igaz az, hogy a lélek, ahogy fentebb mondtuk, az az alany, amiben az értelem elválaszthatatlanul éppoly szükségszerűen benne van,²⁶ mint ahogy ez bármely tulajdonságról kimutatható, ami egy alanyban van,²⁷ továbbá az is, hogy a lélek csak élő lehet,²⁸ valamint az is, hogy az értelem sincsen élet nélkül, akárcsak az, hogy az értelem halhatatlan,²⁹ akkor a lélek halhatatlan.

²⁶ Vö. *A lélek halhatatlanságáról* 2.2.

²⁷ Vö. *Uo.* 4.5.

²⁸ Vö. *Uo.* 3.3.

²⁹ Vö. *Uo.* 4.5.

Végső soron ugyanis az értelem semmiképpen sem maradhat fenn változhatatlan módon, ha az alanya nem létezik. Ez történe akkor, ha a lélek oly mértékű változáson esne át, hogy az elvenné a lélektől a lélek voltát, vagyis meghalni kényszerítené.

Márpedig azon változások közül, amelyeket a lélek akár a test hatására, akár önmagától szenved el, egy sem képes semmilyen módon elérni, hogy a lélek ne legyen többé lélek, bár nem kis kérdés, hogy vannak-e egyáltalán a lélekből kiinduló változások, vagyis olyanok, amelyeknek ő maga az oka. Immár tehát nem csak önmaguk miatt nem kell félni ezektől a változásoktól, hanem az én érveim is kizárják őket.

6. fejezet

(10) Így hát elérkezettnek látom az időt arra, hogy a következtetés minden erejével nekiveselkedjünk annak a kérdésnek, hogy mi az értelem, és hányféle módon lehet definiálni, hogy minden szempontból megbizonyosodhassunk a lélek halhatatlanságáról. Az értelem vagy a lélek látása, amivel a test segítsége nélkül, önmaga által szemléli magát az igazságot, vagy maga az igazság szemlélése a test segítsége nélkül, vagy maga a szemlélt igazság.

Ha az értelem a lélek látása, akkor senki sem vitathatja, hogy az a lélekben van. A második és a harmadik esetében ez viszont vitatható, de ha az igazság szemléléseivel azonosítjuk, akkor sem lehet a lélek nélkül. Ha pedig az értelem maga a szemlélt igazság, akkor nagy kérdés, hogy önmagában, a lelken kívül van-e, illetve lehet-e teljesen a lélek nélkül.

De akárhogy is van, csak akkor képes a lélek önmaga által szemlélni az igazságot, ha valamiképpen kapcsolódik hozzá. Mert mindent, amit szemlélnünk vagy gondolkodással felfogunk, érzékeléssel vagy értelemmel ragadunk meg. De azokról a dolgokról, amiket érzékeléssel ragadunk meg, azt is érzékeljük, hogy rajtunk kívül vannak, és teret foglalnak el, ezért azt állítják róluk, hogy nem is ragadhatjuk meg őket.³⁰ Ezzel szemben azokat a dolgokat, amelyeket értelemmel ragadunk meg, nem úgy értjük meg, mintha máshol helyezkednének el, mint a lélek, ami megérti őket. Hiszen ezzel egy időben azt is megértjük, hogy nem foglalnak el teret.

(11) Ezért vagy úgy kapcsolódik egymáshoz az igazságot szemlélő lélek és az igazság, amit szemlél, hogy a lélek az alany és az igazság az, ami az alanyban van, vagy ellenkezőleg: úgy, hogy az igazság az alany, és a lélek van az alanyban, vagy úgy, hogy mindkettő szubsztancia. Ha a három közül az első állítás igaz, akkor a korábbi érvelésnek megfelelően a lélek éppúgy halhatatlan, mint az értelem, mivel utóbbi csakis élő dologban létezhet. Ugyanez a szükségszerűség áll fenn, ha a második lehetőséget fogadjuk el. Ha ugyanis abban az igazságban, amit

³⁰ Vö. *A lélek halhatatlanságáról* 6.10; *Beszélgetés önmagammal* I. 3.8, 6.13; *A teremtés könyvéről a manicheusok ellen* II. 20.30; Platón: *Phaidrosz* 245c.; *Phaidón* 67c. *Phaidón* 102a–105c.

értelemnek mondunk, nincs semmi változékony, amint az kézenfekvő, akkor semmi sem változhat, ami benne mint alanyban van. Minden vita a harmadik lehetőség körül forog. Ugyanis ha a lélek szubsztancia, és szubsztanciaként összekapcsolódik az értelemmel, nem volna képtelenség fenntartani annak a lehetőségét, hogy a lélek megszűnik létezni, miközben az értelem maga megmarad.

De nyilvánvaló, hogy amíg a lélek nem különül el az értelemtől, és azzal szorosan összekapcsolódik, szükségszerűen megmarad és él. Végtére is, milyen erő lenne képes elválasztani tőle? Talán egy testi erő, aminek gyengébb a hatalma, származását tekintve alsóbbrendű, és az értelemtől is távolabb helyezkedik el? Semmiképpen. Tehát valami lelki jellegű erő? De megint csak milyen módon? Vajon van egy másik hatalmasabb lélek, bármi is az, ami csak úgy képes szemlélni az értelmet, ha a másikat elválasztja ettől? Egyfelől senki sem lesz megfosztva az értelemtől, aki őt szemléli, még akkor sem, ha mindenki őt szemléli.³¹ Másfelől mivel semmi sincs, ami hatalmasabb és változhatatlanabb lenne az értelemnél, ezért semmiképp sem lesz az a lélek, ami nem kapcsolódik az értelemhez, hatalmasabb annál, ami az értelemmel kapcsolatban áll.

Marad az a lehetőség, hogy vagy az értelem választja el magát az értelmes lélektől, vagy maga a lélek válik el attól saját akaratából. De nincs semmilyen irigység, amely az értelem természetéből fakadna, és amiért ne engedné át magát a léleknek, hogy az élvezhesse a szemlélését.

Továbbá az értelem minél inkább létezik, annál inkább létezővé tesz bármit, ami hozzá kapcsolódik, és éppen ennek az ellentéte a pusztulás. Az pedig, hogy a lélek saját akaratából válik el az értelemtől, talán nem is lenne annyira képtelen állítás, ha egyáltalán bármilyen módon eltávolodhatnak egymástól olyan dolgok, amiket nem határol tér. Ugyanezt el lehet mondani a fenti állításokkal szemben is, amelyeket más módokon cáfoltunk.

Most akkor hogyan tovább? Már le is vonhatjuk a következtetést, hogy a lélek halhatatlan? Vagy akkor is meghalhat, ha nem lehetséges az elválasztása az értelemtől? Ha viszont az értelem jól ismert természete hatást gyakorol a lélekre pusztán az összekapcsolódásuk által – merthogy nem képes nem hatást gyakorolni rá –, akkor ez a hatás nyilvánvalóan abban áll, hogy a léleknek létet juttat.³² Mert leginkább maga az értelem az, amiben a tökéletes változhatatlanság felismerhető. Tehát mindazt, amit a saját lényegénél fogva meghatároz, arra kényszeríti, hogy valamilyen módon létezzen. Tehát a lélek úgy pusztulhat el, ha elkülönül az értelemtől. De mivel – ahogy fentebb bizonyítottuk – lehetetlen, hogy elkülönüljön tőle, nem szűnhet meg létezni.

³¹ Vö. *A szabad akaratról* II.k 9.27.

³² Vö. *A lélek halhatatlanságáról* 8.14, 11.18, 12.19; *Vallomások* XIII. 2.2–3, 3.4, 10.11.

7. fejezet

(12) Csakhogy az értelemtől való elfordulás, ami miatt a lélek ostobává válik, nem következhet be a lélek egyfajta fogyatkozása nélkül.³³ Amikor ugyanis az értelem felé fordul és hozzá kapcsolódik, inkább létezik, mivel ahhoz a változhatatlan dologhoz kapcsolódik, ami elsődlegesen és a legnagyobb mértékben van, vagyis az igazsághoz. Hasonlóképpen, amikor elfordul tőle, kisebb mértékben birtokolja a létet, amit fogyatkozásnak nevezünk. Márpedig minden fogyatkozás a semmi felé halad, és semmit sem lehet sajátosabb értelemben pusztulásnak nevezni, mint amikor valami, ami már volt, semmivé válik. Így a semmi felé való haladás egyszersmind haladás a pusztulás felé. Ezért nehéz megmondani, miért állíthatjuk, hogy a lélekkel nem eshet meg a pusztulás, ha megeshet vele a fogyatkozás.

A fenti állításokat elfogadva tagadjuk, hogy az következne belőlük, hogy elpusztul az, ami a semmi felé tart. Ezt a test esetében is megfigyelhetjük, mint-hogy bármely test az érzékelhető világ része, és minél nagyobb és minél több helyet foglal el a térben, annál többet fed le a világ egészéből, és minél inkább teszi ezt, annál inkább létezik. Az egész ugyanis nagyobb, mint a rész. Ezért amikor a test csökken, szükségképpen kevésbé is létezik. A test tehát fogyatkozást szenved el, amikor csökken a nagysága. Márpedig mindenképpen csökken a nagysága, amikor levágnak belőle egy darabot.³⁴ Ebből következik, hogy egy ilyen elvétel következtében a semmi felé halad. De egyetlen kurtítás sem vezet el a semmihez. Hiszen minden rész, ami megmarad, az test, és bármi is ez, valamennyi helyet elfoglal a térben. Ez nem eshetne meg vele, ha nem volnának részei, amelyekre újra meg újra szétvágható. Tehát lehetséges, hogy végtelenszer szétvágva végtelenül csökkenjen és emiatt fogyatkozást szenvedjen és a semmi felé tartson anélkül, hogy bármikor is elérné azt.

Ugyanez elmondható és belátható magáról a térről és bármilyen területről is. Mert ha a teret egyre jobban lehatároljuk, mondjuk, levágva belőle először a felét, majd a maradéknak is a felét és így tovább, a terület egyre kisebb lesz és a megsemmisülés felé halad, de semmiképpen sem érhet el oda. Ezért a lélek esetében még kevésbé kell félnünk ettől. A lélek ugyanis feltétlenül jobb és elevenebb a testnél, aminek életet juttat.

8. fejezet

(13) Felvethető azonban, hogy egy testet nem a kiterjedése, hanem a formája³⁵ teszi testté. Ezt az állítást bizonyíthatjuk egy bajosan visszaverhető érvel: egy test annál inkább létezik, minél megformáltabb és szebb, és annál kevésbé léte-

³³ Vö. *A szabad akaratról* II.k. 14.37; 20.54; *A lélek halhatatlanságáról* 10.17; 11.18; 12.19; 15.24.

³⁴ Vö. Plótinosz *Enneades*, IV.7.8¹.

³⁵ Vö. *Phaidón* 65d; *Menón* 72e; *Parmenidész* 132a. A platóni ideatan részletes kifejtéséhez lásd Bene 2007.

zik, minél rútabb és alaktalanabb. Ez a fogyatkozás pedig nem a tömegből való levágással következik be, amiről már eleget beszéltünk, hanem a megformáltság kurtításával.

Ezt a kérdést figyelmesen és aprólékosan meg kell vizsgálnunk, nehogy valaki azt állítsa, hogy az efféle fogyatkozástól elpusztul a lélek. Abból ugyanis, hogy amikor a lélek ostoba, akkor meg van fosztva egyfajta formától, esetleg arra lehet következtetni, hogy ez a megfosztottság oly mértékben növekedhet, hogy a lelket minden formából kivetkőzteti, és rohamával visszaűzi a semmibe, vagyis pusztulásra kényszeríti. Ezért ha képesek leszünk kieszközölni annak a bizonyítását, hogy még a testtel sem történhet meg az, hogy attól a formától is megfosztják, amitől az test, akkor talán jogosan juthatunk majd el ahhoz a bizonyossághoz, hogy a lélektől még sokkal kevésbé lehet elvenni azt, amitől lélek. Hiszen önmagát sem képes helyesen szemlélni az, aki nem ismeri el, hogy bármely lélek magasabb rendű bármely testnél.

(14) Legyen tehát következtetésünk kiindulópontja, hogy egyetlen dolog sem hozza létre vagy nemzi önmagát, különben már azelőtt lennie kellene, hogy létezne. Ha pedig ez az utóbbi kijelentés hamis, akkor az előbbi lesz az igaz. Továbbá amit nem hoztak létre és nem is született, de mégis van, az szükségképpen örökkévaló. Aki ezt a természetet és kiválóságot valamely testnek tulajdonítja, az súlyosan téved.

De miért vitatkozunk ezen? Ugyanis ha elfogadjuk, akkor kénytelenek vagyunk ezt a természetet még inkább a léleknek tulajdonítani. Hiszen ha bármely test örökké létezik, akkor egyetlenegy lélekről sem mondható el, hogy ne örökké létezne. Mert bármely lélek magasabb rendű akármelyik testnél, és minden, ami örökkévaló, magasabb rendű a nem örökkévalóknál. Ámde, ha a test létrejött, ahogy azt helyesen állítják, akkor valamely alkotó hozta létre, aki nem lehet nála alacsonyabb rendű. Ugyanis ebben az esetben nem lenne képes megadni annak az általa létrehozott dolognak – bármi is az –, hogy az legyen, aminek létrehozta. De az alkotó még egyenrangú sem lehet vele, ugyanis szükségserű, hogy az alkotó az alkotáshoz rendelkezzen valami jobbal annál, amit alkot. Különben nem lenne képtelenség azt állítani arról, ami nemz valamit, hogy ő ugyanolyan lényegű, mint az, amit nemz. A testi világ egésze tehát valamely hatalmasabb és jobb erő, avagy természet által jött létre, ami semmiképp sem testi. Mert ha a testet valamely másik test hozta létre, akkor az nem válhatott volna a mindenség testévé.³⁶

Vagyis igaz, amit az következtetésünk kezdetén állítottunk, hogy egyetlen dolog sem képes önmagát létrehozni. Ez a testetlen létrehozó erő avagy természet pedig, ami a testi mindenséget létrehozta, a mindenséget jelenvaló hatalommal kormányozza. Mert nem azért alkotott, hogy utána odébb álljon és otthagya azt, amit létrehozott. Hiszen az a szubsztancia, ami nem test, térbeli mozgással

³⁶ Vö. Plótinosz IV.7.3; IV.7.9.

sem rendelkezik, aminek következtében elkülönülhetne attól a szubsztanciától, amely helyet foglal el. Továbbá az a létrehozó erő nem hagyhat fel annak felügyeletével, amit létrehozott, és azzal sem, hogy megóvja attól, hogy elveszítse azt a formát, ami által létezik, bármilyen mértékben is létezik.³⁷ Ugyanis ami nem önmaga által létezik, egyáltalán nem fog létezni, ha alkotója magára hagyja. Mert nem állíthatjuk, hogy a test, miután létrejött, megkapta volna azt a képességet, hogy elégséges legyen önmagának akkor is, ha alkotója elhagyja.

(15) Ámbár ha így is van, akkor a lélekre, ami nyilvánvalóan magasabb rendű a testnél, ez még inkább igaz. Ha viszont képes önmaga által lenni, akkor közvetlenül bebizonyítható a lélekről, hogy halhatatlan.³⁸ Ugyanis minden, ami ilyen, szükségképpen romolhatatlan, és ezáltal nem pusztulhat el, mivel semmi sem hagyja el önmagát. De a test változása nyilvánvaló, amit jól mutat a mindenség testének összes mozgása. Tehát azok számára, akik alaposan megvizsgálják, már amennyire az ilyen természet egyáltalán vizsgálható, úgy fog tűnni, hogy az, ami változik, a változhatatlant követi rendezett változékonysággal.³⁹ Annak pedig, ami saját maga által létezik, semmilyen mozgásra sincs szüksége, mivel önmaga számára bőséges utánpótlásul szolgál. Márpedig minden mozgás valami más felé irányul, amire a mozgó dolognak szüksége van.

Tehát a testek összessége azért rendelkezik megformáltsággal, mert egy jobb természet látja el és tartja fenn azt, amit megalkotott, ezért az előbb említett változékonyság nem képes elvenni a testtől, hogy test legyen, hanem egyik megformáltságból a másikba viszi át szépen elrendezett mozgással. Ugyanis egyik résznek sem megengedett, hogy a semmibe visszatérjen, mivel ez a létrehozó erő, amely nem fáradozik, ugyanakkor nem is tétlen, az egészet összetartja és megadja, hogy mindaz létezzen, ami általa létezik, amennyire létezik.

Ezért senki sem fordíthat annyira hátra az értelemnek, hogy kétségbe vonja, hogy a lélek jobb a testnél, vagy ha ezt megengedi is, el tudja képzelni, hogy egy lélek egyszer csak nem lesz többé lélek, miközben azt elképzelhetetlennek tartja, hogy egy test többé ne legyen test.

9. fejezet

(16) Vagy esetleg valaki azt mondhatná nekünk, hogy nem attól a pusztulástól kell féltünk a lelket, aminek következtében valamiből semmivé lesz, hanem inkább attól kell féltünk, amire akkor gondolunk, amikor halottnak nevez-

³⁷ Vö. *A lélek halhatatlanságáról* 6.11, 11.18, 12.19; *Vallomások* XIII. 2.2-3, 3.4, 10.11.

³⁸ Vö. Plótinosz IV.7.8³; IV.7.10.

³⁹ Ennél a mondatnál eltérés van a különböző szövegvariánsok között. A Patrologia Latinában a következő olvasható: „...ordinata mutabilitate, id quod mutabile est, imitari reperitur” („...az, ami változik, rendezett változékonysággal követi azt, ami változó”). Ez viszont a tartalom és jelentés szempontjából értelmezhetetlen. Mint legtöbbször, itt is Hörmann megoldását fogadtuk el, aki ezen a helyen egy másik kézirat szövegét preferálja: „...ordinata mutabilitate id, quod immutabile est, imitari reperitur”.

zük azt, ami híján van az életnek. Ez az ember gondoljon arra, hogy egyetlen dolog sem lehet megfosztva önmagától. Márpedig a lélek valamiféle élet, ezért mindenről, ami lélekkel rendelkezik, azt gondoljuk, hogy él.⁴⁰ Viszont minden élettelen dolgot, ami rendelkezhet lélekkel, azt halottnak, vagyis az élettől megfosztottnak tartjuk. A lélek tehát nem halhat meg. Mert ha a jövőben lehet élet híján, akkor már most sem lélek, hanem csak valami lélekkel rendelkező dolog.

Ha pedig ez képtelenség, akkor sokkal kevésbé kell féltünk a lelket az olyan pusztulástól, amitől az életet biztosan nem kell féltünk. Hiszen ha nyilvánvaló, hogy akkor hal meg a lélek, amikor elhagyja az élet, akkor sokkal inkább azt az életet kell léleknek tartanunk, ami azt elhagyja. Következésképp a lélek nem az lesz, amit elhagy az élet, hanem a lélek maga az élet, ami azt a dolgot elhagyja. Ugyanis mindent, amit halottnak neveznek, mert elhagyta az élet, felfoghatunk úgy, mint valamit, amit a lélek elhagyott. Ez az élet pedig, ami elhagyja mindazt, ami meghal, mivel ő maga a lélek, önmagát nem hagyja el. Tehát a lélek nem hal meg.

10. fejezet

(17) Hacsak nem azt kell hinnünk, hogy az élet éppen a test összetevőinek arányos keveredése, ahogy azt néhányan vélték.⁴¹ Nyilvánvalóan sohasem gondolták volna így, ha ezt a lelket igyekeztek volna távol tartani és megtisztítani a testi beidegződésektől, hogy lássák azokat a dolgokat, amik valóságosan léteznek. Mert ki az, aki, ha helyesen megvizsgálja magát, ne tapasztalná, hogy annál tisztábban értett meg valamit, minél inkább képes visszavonni és elfordítani az elme figyelmét a test érzékeitől.⁴²

Ha viszont a lélek a test harmóniája lenne, akkor ez nem történhetne meg.⁴³ Ugyanis az a dolog, ami nem rendelkezik saját természettel, és nem is szubsztancia, hanem a testben mint alanyban elválaszthatatlanul jelen van, mint a szín és a forma, semmiképpen sem törekedne arra, hogy a testektől az elgondolható dolgok felé forduljon, hogy amennyire képes erre a fordulatra, felfoghassa és szemlélhesse ezeket a dolgokat, és hogy e szemlélet révén jobb és kiválóbb legyen. Hiszen az alak, a szín vagy akár a testi összetevők összhangja, ami egy bizonyos keveredése annak a négy természetnek, melyekből a test is összeáll, semmiképpen sem fordulhat el attól, amiben mint alanyban elválaszthatatlanul benne van.

Ráadásul azok a dolgok, amiket a lélek a testtől elfordulva ért meg, nyilvánvalóan nem testiek, és mégis léteznek, sőt a legnagyobb mértékben léteznek, mert mindig ugyanolyan módon vannak.⁴⁴ Mert semmi sem nagyobb képtelenség,

⁴⁰ Vö. *Phaidón* 102a–105e; Plótinosz IV.7.2; IV.7.11.

⁴¹ Vö. *Phaidón* 86a–96a; Plótinosz IV.7.8²⁻³.

⁴² Vö. *Phaidón* 64c.

⁴³ Vö. *Phaidón* 86a–96a; Plótinosz IV.7.8²⁻³.

⁴⁴ Vö. Plótinosz IV.7.8.

mint azt gondolni, hogy azok a dolgok, amiket a szemünkkel látunk, léteznek, miközben azok, amiket az értelemmel különböztetünk meg, nem léteznek. Hiszen csak az esztelenek kétkednek abban, hogy az értelem összehasonlíthatatlanul előbbre való a szemnél.

Amikor a lélek ezeket a dolgokat szemléli, amelyeket mindig ugyanolyan állapotban létezőként fogunk fel, szemlélődésével nyilvánvalóvá teszi, hogy hozzájuk kapcsolódik valamiféle csodálatos és egyszersmind testetlen módon, tudniillik nem térben.

Ugyanis vagy ezek a dolgok vannak a lélekben, vagy a lélek van bennük. Bármelyik is igaz a kettő közül, vagy az egyik van a másikban mint alanyban, vagy mindkettő szubsztancia. Ha az első állítás igaz, akkor a lélek nem úgy van benne a testben, mint alanyban, ahogyan a szépség és a szín, mert vagy maga is szubsztancia, vagy egy másik szubsztanciában van mint alanyban, ami nem test. Ha pedig a második lehetőséget fogadjuk el, akkor a lélek szubsztancia, és ezért nincs benne a testben mint alanyban úgy, mint a szín. A test harmóniája viszont a színhez hasonlóan a testben van. Tehát a lélek nem a test harmóniája, hanem a lélek maga az élet. Márpedig, mivel egyetlen dolog sem hagyja el magát, továbbá csak az hal meg, amit elhagy az élet, ezért a lélek nem halhat meg.⁴⁵

11. fejezet

(18) Ha tehát valamitől félni kell, akkor ismét attól, hogy a lélek a megfogatkozás révén elpusztul, vagyis amikor magától a létezés formájától fosztják meg. Noha erről a dolgról úgy vélem, már eleget beszéltem, és amennyire csak lehet, biztos érveléssel bebizonyítottam, hogy ez nem lehetséges, mindazonáltal arra is fel kell figyelniünk, hogy nincs más oka ennek a félelemnek, minthogy a lélek nyilvánvalóan bizonyos megfogatkozás révén lesz ostoba és egy biztosabb és gazdagabb lényeg megszerzése révén lesz bölcs.

Viszont senki számára sem kétséges, hogy akkor a legbölcsebb a lélek, amikor a mindig ugyanolyan módon létező igazságot szemléli, isteni szeretettel összekapcsolódik vele és eltántoríthatatlanul ragaszkodik hozzá. Továbbá minden dolog, ami valamilyen módon van, ettől a lényegtől van, ami a lehető legnagyobb mértékben létezik. Következésképpen a lélek vagy az igazság által létezik, már amennyire létezik, vagy önmaga által.

Amennyiben önmaga által létezik, minthogy ő maga a saját létezésének oka, és sohasem hagyja el magát, nem pusztulhat el, ahogy ezt már fentebb kifejtettük. Ha viszont az igazságtól van a lélek, akkor alaposan meg kell vizsgálnunk, hogy mely dolog képes az igazság ellentéte lenni, és elvenni a lélektől, hogy lélek legyen, amit az igazság nyújt számára. Tehát mi volna az? Vajon éppen a hamisság, mert a másik az igazság volt? De látható és kézenfekvő, hogy mennyire képes a hamisság ártani a léleknek. Vajon tud-e annál jobban ártani, minthogy

⁴⁵ Vö. Plótinosz IV.7.8²⁻³.

megtéveszti? De csakis az lehet megtévesztve, ami él.⁴⁶ Tehát a hamisság nem képes megölni a lelket. Ha pedig az igazság ellentéte nem képes elrabolni a lélektől az igazságnak azt az ajándékát, amitől az lélek, mert ennyire legyőzhetetlen az igazság, akkor mi mást fogunk találni, ami képes lenne a lélektől elvenni azt, hogy lélek?⁴⁷ Nyilvánvalóan semmit, ugyanis semmi sem képes inkább elvenni valamitől azt, amitől létezik, mint az ellentéte.

12. fejezet

(19) Most viszont ne abban az értelemben keressük az igazság ellentétét, amennyiben az igazság, hanem amennyire az a leginkább és legtökéletesebben létezik. Ámbár annyiban önmaga, amennyiben igazság, hiszen azt nevezzük igazságnak, ami által igaz minden, amennyiben létezik. Másfelől annyiban létezik, amennyiben igaz. De semmiképpen nem utasítanám vissza, ha valami meggyőzőbbet javasolnának nekem. Ugyanis ha egyetlen létezőnek sincs ellentéte, amennyiben lényeg, akkor az első lényeg, amit igazságnak neveznek, sokkal kevésbé rendelkezik ellentéttel. Márpedig az első állítás igaz. Hiszen minden lényeg csakis azért lényeg, mert létezik. A létnek pedig nincs ellentéte, csakis a nem-lét. Ebből az következik, hogy semmi sem ellentéte a lényegnek. Tehát egyetlen dolog sem lehet az ellentéte annak a szubsztanciának, ami leginkább és elsődlegesen létezik.

Ha ettől a legmagasabb létezőtől kapja a lélek azt, hogy létezik, ugyanis másként nem birtokolhatja azt, hiszen nem önmagától kapja, hanem attól a dologtól, ami önmagától van és felsőbbrendű a léleknél, akkor nincs egyetlen dolog sem, ami által a lélek elveszítené azt, hogy létezik, mert egyetlen dolog sem az ellentéte annak a dolognak, amitől a lélek azt kapja.⁴⁸ És emiatt a lélek nem szűnik meg létezni. A bölcsességet viszont, mivel úgy nyeri el, hogy odafordul ahhoz, amitől van, akkor veszítheti el, ha elfordul forrásától. Az odafordulásnak ugyanis az elfordulás az ellentéte.⁴⁹ Attól viszont semmi sem foszthatja meg, amit attól kap, aminek egy dolog sem az ellentéte. Tehát nem pusztulhat el.

13. fejezet

(20) Itt esetleg felvetődhet egy nem jelentéktelen kérdés: hogyha nem pusztul is el a lélek, nem változik-e mégis egy alacsonyabb rendű létezővé? Ugyanis az előző következtetés nyomán valaki esetleg azt gondolhatná, és nem is alaptalannul, hogy a lélek ugyan nem válhat semmivé, de esetleg átváltozhat testté. Hiszen attól, hogy valami, ami előtte lélek volt, testté válik, nem feltétlenül szűnik meg teljesen létezni. Ez azonban csak akkor következhet be, ha ő maga akarja,

⁴⁶ Vö. A *szabad akaratról* II.k. 3.7.

⁴⁷ Vö. A *lélek halhatatlanságáról* 6.11, 8.14, 12.19; *Vallomások* XIII. 2.2–3, 3.4, 10.11.

⁴⁸ Vö. A *lélek halhatatlanságáról* 6.11, 8.14, 11.18; *Vallomások* XIII. 2.2–3, 3.4, 10.11.

⁴⁹ Vö. A *lélek halhatatlanságáról* 7.12; 10.17; 11.18; 12.19; 15.24.

vagy más kényszeríti rá.⁵⁰ Viszont attól, hogy neki erre támad kedve vagy kényszerítik rá, még nem feltétlenül válik testté. Csak az szükségszerű, hogy amennyiben testté válik, akkor vagy akarja, vagy kényszerítik rá.

Csakhogy sohasem fogja akarni, mert a test felé irányuló összes törekvése vagy azt szolgálja, hogy birtokolja, vagy azt, hogy éltesse, vagy valamilyen módon formálja, vagy bármiféleképpen gondoskodik róla. Viszont ezek közül egyik sem valósulhat meg, ha a lélek nem jobb a testnél. Márpedig ha a lélek testté változik, akkor nyilvánvalóan nem lesz jobb a testnél. Tehát a lélek nem akar test lenni. Ennek nincs is meggyőzőbb bizonyítéka, mint amikor a lélek magát kérdezi erről. Így ugyanis könnyen megtudja, hogy kizárólag arra van törekvése, hogy csináljon, tudjon vagy érzékeljen valamit, vagy egyszerűen csak éljen, amennyire erre lehetősége van.

(21) Ha viszont valaki kényszeríti a lelket, akkor ki? Bárki is, bizonyosan olyan, aki hatalmasabb a léleknél. Tehát maga a test nem kényszerítheti erre, hiszen egyetlen test sem lehet hatalmasabb a léleknél. Egy hatalmasabb lélek pedig csak azt kényszerítheti valamire, ami alá van vetve a hatalmának. De egy lélek kizárólag a saját vágyai miatt kerülhet egy másik lélek hatalmába. Ebből következik, hogy az a másik lélek csak annyira kényszerítheti, mint amennyire annak a vágyai engedik, akit kényszerít.⁵¹ Márpedig ahogy azt már mondtam, a lélekben nincs vágy arra, hogy test legyen. Az is nyilvánvaló, hogy a lélek egyetlen vágyát sem teljesítheti be, ha elveszíti minden vágyát, márpedig elveszti, ha testté válik. Tehát csak az kényszerítheti arra, hogy test legyen, aki kizárólag a neki alávetett lélek vágyai miatt rendelkezik a kényszerítés jogával. Továbbá ha valamely lélek a hatalmában tart egy másik lelket, akkor szükségképpen inkább a másik lelket akarja hatalmában tartani, mint a testet, vagy azért, hogy arról jóindulatúan gondoskodjon, vagy gonosz módon uralkodjon felette. Tehát nem akarja, hogy a hatalmában lévő lélek testté váljon.

(22) Továbbá az a kényszerítő lélek vagy egy élőlény lelke, vagy nem tartozik hozzá test. De ha nem tartozik hozzá test, akkor nem ebben a világban van. Ha pedig ez a helyzet, akkor a legfőbb mértékben jó, és emiatt nem kíván ilyen gyalázatos változást egy másik lélek számára. Ha viszont lelkes lény, akkor vagy lelkes lény az is, amit kényszerít, vagy nem. De ha az utóbbi nem lelkes lény, akkor senki sem kényszerítheti. Ugyanis nincs hatalmasabb annál, ami a legtekéletesebb módon létezik.

Ha pedig a kényszerített lélek a testben van, akkor csak egy szintén a testben lévő lélek kényszerítheti a testén keresztül, bármire is kényszeríti. Azt viszont senki sem vitatja, hogy a test hatására semmiképpen sem történhet a lélekkel

⁵⁰ Vö. *A szabad akaratról* II. 14.37; *A zenéről* VI. 13.37–13.42; *A teremtés könyvéről a manicheusok ellen* II. 9.12, 15.22, 16.24; Plótinosz IV.8;

⁵¹ Vö. *A szabad akaratról* II. 14.37; *A zenéről* VI. 13.37–13.42; *A teremtés könyvéről a manicheusok ellen* II. 9.12, 15.22, 16.24; Plótinosz I.8.

ilyen nagymértékű változás. Mert ez csak akkor történne meg, ha a test hatalmasabb lenne a léleknél. De bármi is az, amire a testi dolgok által kényszerülne a lélek, nyilvánvaló, hogy a saját vágyai és nem a test által kényszerül rá, ezekről pedig már eleget beszéltem.⁵² Ami pedig jobb, mint az értelmes lélek, ahogyan abban mindenki egyetért, az Isten. Ő viszont valóban gondoskodik a lélekről, és ezért képtelenség, hogy ő kényszerítse a lelket arra, hogy testté váljon.

14. fejezet

(23) Ha tehát a lélek nem a saját akaratából tűri el ezt a változást, és nem is azért, mert más erre kényszeríti, akkor mégis miért kényszerülne erre? Vajon azért, mert akaratunk ellenére gyakran elnyom az álom, attól kell tartanunk, hogy a léleknek is hasonló fogyatkozás következtében kell testté válnia? Mintha csak azért, mert az álomtól a tagjaink elgyengülnek, a lélek bármely része is erőtlenné válna. Ilyenkor csak az érzékelhető dolgokat érzékeli kevésbé, mivel bármi is az, ami az álmodást kiváltja, a testtől van és a testben hat. Mert az álom valamilyen módon elaltatja és bezárja a test érzékeit, legalábbis annyira, hogy a lélek a gyönyör érzésével enged a test efféle változásának.⁵³ Természetes ugyanis az ilyen változás, ami felfrissíti a testet fáradalmaiból, ugyanakkor nem veszi el a lélektől sem az érzékelés, sem a szellemi megragadás képességét. Az érzékelhető dolgok képei is a rendelkezésére állnak, olyan hasonlatosságot mutatva, hogy abban a pillanatban nem lehet őket megkülönböztetni azoktól a dolgoktól, amelyeknek a képei. Ha pedig a lélek valamit megért alvás közben, az ugyanannyira igaz lesz, mint amikor ébren van.

Példának okáért, ha a lélek azt álmodja, hogy vitatkozik, és az igaz érvek alapján megtanult valamit vitatkozás közben, akkor ugyanazok az érvek megmaradnak számára azután is, hogy felébredt. Ez akkor is így van, ha a többi körülmény hamisnak tűnik, mint például az álombeli beszélgetés helye, a beszélgetőtárs személye, vagy azok a szavak, amelyekkel álomban érvelt – legalábbis hangzó alakjuk – és más hasonló dolgok. Csakhogy az ilyesmi még akkor is, amikor éber állapotban ténylegesen érzékeljük vagy kiváltjuk őket, akkor is múltékonnyak, és a legkisebb mértékben sem közelítik meg az igaz érvek örökös jelenlétét. Ebből következik, hogy a test olyan változásával, amilyen az álom, csak a lélekhez tartozó test használhatósága csökken, nem pedig a lélek saját képessége.

15. fejezet

(24) Végezetül, ha a lélek nem térbelileg kapcsolódik a testhez, jöllehet a test helyet foglal el, akkor a tökéletes és örök formák, amelyek változhatatlanul megmaradnak és nincsenek térben körülhatárolva, előbb gyakorolnak hatást a lélek-

⁵² Vö. *A szabad akaratról* II. 14.37; *A zenéről* VI. 13.37-13.42; *A teremtés könyvéről a manicheusok ellen* II. 9.12, 15.22, 16.24.

⁵³ Vö. *A zenéről* VI.k. 5.14; Plótinosz IV.7.8⁵.

re, mint a testre, és nemcsak előbb, hanem nagyobb mértékben is. Tudniillik annyival előbb, amennyivel közelebből, és ugyanezért annyival nagyobb mértékben, amennyivel a lélek magasabb rendű a testnél.

A közelség itt nem térbelileg, hanem a természet rendje szerint értendő. Rend alatt pedig itt azt értjük, amely szerint a legfőbb létező értelmünk számára felfogható módon a lélek közvetítésével a testnek juttatja azt a formát, amely által az létezik, amennyire létezik. Tehát a test a lélek által áll fenn, és éppen annyiban létezik, amennyiben átleskül, akár egyetemesen, mint a világ, akár egyedileg, mint bármely lelkes lény a világban.⁵⁴ Következésképpen a lélek egy másik lélek által válna testté, és másként ez nem is volna lehetséges.

Az előbbi viszont kizárt, mivel ameddig a lélek megmarad abban a létmódban, ami által a test a lélek révén áll fenn, ami adja neki a formát, nem elveszi tőle. Tehát a lélek nem változhat testté. Ugyanis ha a lélek nem adja át a formát, amit a legfőbb jótól kap, akkor nem jön létre általa a test, és ha nem jön létre a test, akkor vagy egyáltalán nem jön létre, vagy éppúgy közvetlenül kapja a formát, mint a lélek.⁵⁵ De egyrészt a test létrejön, másrészt ha olyan közvetlen közletről venné magához a formát, akkor maga is lélek lenne. Ugyanis éppen ebben különböznek, és éppen annyiban jobb a lélek a testnél, hogy közelebből veszi magához a formát.⁵⁶ Ha pedig a test nem a lélek által venné magához a formát, akkor ugyanannyira közletről venné magához, mint a lélek. Hiszen ha nem volna közvetítő, akkor feltétlenül ugyanannyira közvetlenül venné magához. Viszont nem találunk semmi mást, ami a legutolsóként életre keltett test és a legfőbb élet között van, ami a változhatatlan bölcsesség és igazság, csakis az életadó lelket.⁵⁷ De jóllehet a lélek átadja a formát a test részére, hogy az létezzon, amennyire létezik, a lélek nem veszíti el a formát, amikor átadja azt. Márpedig akkor elveszítené, ha átválna testté.

Tehát a lélek sem önmaga által nem változhat testté, mivel a test azáltal jön létre, hogy a lélek megmarad lélekként, sem egy másik lélek által, mivel csakis a forma átadásával jön létre a test a lélek által, márpedig ha a lélek átválna testté, akkor azáltal változna át, hogy elveszíti formáját.

16. fejezet

(25) Ugyanígy azt sem mondhatjuk, hogy értelmetlen lélekrésszé, vagyis életté változik át az értelmes lélek. Ugyanis ha az értelmetlen lélek nem egy alacsonyabb létszintről kapcsolódna az értelmes lélekhez, akkor vele egyenlő mérték-

⁵⁴ Ez a részlet a platonikus hatás egyik markáns nyoma *A lélek halhatatlanságáról* szövegében, amennyiben Ágoston feltételezi egy Világlélek létezését. Ezt harminc év távlatából maga is élesen bírálja a *Retractationes* I.5.3-ban. Vö.: Plótinosz IV.7.1; IV.7.9; IV.12.

⁵⁵ Vö. Plótinosz IV.7.1; IV.7.9.

⁵⁶ Vö. Plótinosz IV.7. 8³.

⁵⁷ Vö. *A teremtés könyvéről a manicheusok ellen* II. 9.12.

ben venné magához a formát és ugyanolyan lenne.⁵⁸ Tehát a magasabb rendűek a természet rendje szerint a tökéletes szépségtől átvett formát átadják az alacsonyabb rendűeknek, és amikor átadják, ők maguk egyáltalán nem veszítik el. Az alacsonyabb rendű dolgok viszont azért léteznek, már amennyire léteznek, mert a magasabb rendűek átadják számukra a formát, hogy azáltal létezzenek.

Márpedig a magasabb rendűek jobbak is. Ez adatott meg ezeknek a természeteknek, amelyek nem nagyobb tömegük miatt állnak a kisebb tömegűek felett, hanem mindenféle térbeli nagyság nélkül, ugyanazon forma által magasabb rendűek, amely által jobbak. Ebben az értelemben jobb és erősebb a lélek a testnél. Ezért ameddig a test, ahogy mondtuk, a lélek által áll fenn, a lélek semmiképpen sem változhat testté, mivel a test csak úgy jöhet létre, hogy a lélek által magához veszi a formát. De az, hogy a lélek testté váljon, nem a forma elfogadásával, hanem az elvesztésével történhet meg, és ezért nem is következhet be, hacsak nem állítjuk azt, hogy a lélek térben körülhatárolt és helyileg kapcsolódik a testhez.

Ha így volna, akkor valamely nagyobb tömegű dolog képes lenne a lelket, jóllehet az szebb nála, a saját alsóbbrendű formájára átalakítani, miként a nagy szél a kis lángot. De nincs így, hiszen egyetlen teret elfoglaló tömeg sincs egészében a hely egyes részein, csak az egészben, ezért az egyik része itt van, a másik pedig ott. A lélek viszont nemcsak a hozzá tartozó test egész tömegében, hanem annak minden egyes részében is teljes egészében van jelen. Hiszen teljes valójával érzi a testet ért behatásokat, de mégsem az egész testben.⁵⁹ Amikor fájdalmat érez a lábban, akkor odairányítja a szemet, elmondja a nyelv segítségével, a kezével meg odanyúl. Ami nem következhetne be, ha az, ami a lélekből ezekben a részekben benne van, nem érzékelne a lábban is. Továbbá ha távol lenne, akkor nem lenne képes érzékelni azt, ami ott végbemegy. Ugyanis nem valószínű, hogy ezt valamilyen hírnök közvetíti, aki nem érzékelte azt, amiről hírt ad.

A testet ért hatás ugyanis nem fut végig a test tömegének egészén, hogy ami máshol történik, a lélek többi része előtt se maradjon rejtve. Ellenkezőleg, az egész lélek érzékeli azt, ami történt a lábnak egy részében, és csak ott érzi, ahol történik. Tehát a lélek teljes valójával jelen van az egyes részekben, és azokban teljes valójával érzékel.

De mégsem olyan módon van jelen teljes egészében, ahogy a fehérség vagy más hasonló tulajdonság van teljes egészében jelen a test minden egyes részében. Mert lehetséges, hogy amit a test az egyik részében elszenved a fehérség változásával, az nem terjed ki arra a fehérségre, ami egy másik részben van. Ez bizonyítja, hogy a tömeg különálló részeinek megfelelően a fehérség is különálló részekre oszlik. Az érzékelésről mondtak igazolják, hogy a lélekkel nem ez a helyzet.

⁵⁸ Vö. *A szabad akaratról* II.k. 3.8.

⁵⁹ Vö. *A zenéről* VI. k. 15; Plótinosz IV.7.6–7.

FONTOSABB TERMINUSOK GYŰJTEMÉNYE

alany, hordozó alany – subiectum, i. n.
 értelem – ratio, rationis f.
 figyelem – intentio, onis f.
 fogyatkozás – defectus (deficio)
 forma, megformáltság – species, speciei f.
 igazság – veritas, veritatis f.
 ismeret – disciplina, ae f.
 jártasság – ars, artis f.
 lényeg, létező – essentia, ae f. (sum)
 szubsztancia – substantia, ae. f.

IRODALOM

Források

- Augustinus 1922a. *Contra Academicos libri tres*. In uő *Sancti Aureli Augustini Contra academicos libri tres. De beata vita liber unus. De ordine libri duo*. Leipzig, Hölder–Pichler–Tempusky.
- Augustinus 1922b: *De beata vita*. In uő *Sancti Aureli Augustini Contra academicos libri tres. De beata vita liber unus. De ordine libri duo*. Leipzig, Hölder–Pichler–Tempusky.
- Augustinus 1922c. *De ordine*. In uő *Sancti Aureli Augustini Contra academicos libri tres. De beata vita liber unus. De ordine libri duo*. Leipzig, Hölder–Pichler–Tempusky.
- Augustinus 1986. *Soliloquiorum, libri duo*. In uő *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*. vol. 89. Szerk. Wolfgang Hörmann. Wien, Hölder–Pichler–Tempusky.
- Augustinus 1998. *De Genesi contra Manicheos*. In uő *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. vol. 91. Wien, Hölder–Pichler–Tempusky.
- Augustinus 2012. *Confessiones libri tredecim*. In uő *Augustine Confessions, Volume I-III. Text and Commentary*. Szerk. James J. O'Donnell. Oxford, Oxford University Press.
- Augustinus 2013. *De libero arbitrio, libri tres*. In uő *Augustinus de Libero Arbitrio*. Szerk. W. M. Green. Reprint (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum). Wien, Austrian Academy of Sciences Press.
- Augustinus 2017. *De musica, libri sex*. In uő *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. vol. 102. Szerk. Martin Jacobsson. Berlin, De Gruyter.
- Platón 2005. *Phaidrosz*. Ford. Simon Attila. Budapest, Atlantisz.
- Platón 2013. *Menón*. Ford. Bárány István. Budapest, Atlantisz.
- Platón 2017. *Parmenidész*. Ford. Bárány István. Budapest, Atlantisz.
- Platón 2020. *Phaidón*. Ford. Bárány István. Budapest, Atlantisz.
- Plotinus 1984. IV. 1-9. in: *Plotinus In Seven Volumes*. Ford. és szerk. Arthur Hilary Armstrong. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Plótinosz 2017. A lélek halhatatlanságáról (Enneaszok IV.7 [2]). Ford. Bene László. *Magyar Filozófiai Szemle*. 61/4. 120–146.

Szent Ágoston magyarul

- Szent Ágoston 1982. *Vallomások*. Ford. Városi István. Budapest, Gondolat.
- Szent Ágoston 1986a. *Beszélgetés önmagammal*. In Aurelius Augustinus *Fiatalkori párbeszéd*. Szerk. Ványó László; ford. Ladocsi Gáspár. Budapest, Szent István Társulat.

- Szent Ágoston 1986b. A zenéről. In Aurelius Augustinus *Fiatalkori párbeszédék*. Szerk. Vanyó László; ford. Nádasy Alfonz. Budapest, Szent István Társulat.
- Szent Ágoston 1986c. Az akadémikusok ellen. In Aurelius Augustinus *Fiatalkori párbeszédék*. Szerk. Vanyó László; ford. Bolberitz Pál. Budapest, Szent István Társulat.
- Szent Ágoston 1989. *A boldog életről. A szabad akaratról*. Ford. Tar Ibolya. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- Szent Ágoston 2002. *A teremtés könyvéről a manicheusok ellen*. Ford. Heidl György. Budapest, Kairosz.

Szakirodalom

- Bene László. 2007. A formák elmélete: a formák ismeretelméleti, etikai és ontológiai szerepe. In *Filozófia*. Szerk. Boros Gábor. Budapest, Akadémiai Kiadó. 72–76.
- Cary, Philippe 2003. *Augustine's Invention of the Inner Self, The Legacy of a Christian Platonist*. Oxford, Oxford University Press.
- Catapano, Giovanni 2014. Augustine's Treatise De Immortalitate Animae and the Proof of the Soul's Immortality in his Soliloquia. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*. 25. 67–85.
- Hörmann, Wolfgang 1986. Sancti Aureli Augustini opera. Sect. I, Pars IV. Soliloquiorum libri duo. De immortalitate animae. De quantitate animae. In *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*. 89. köt. Hölder–Pichler–Tempisky.
- Kendeffy Gábor 1989. Jegyzetek. In Szent Ágoston *A boldog életről, A szabad akaratról*. Ford. Tar Ibolya. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- Krylow, Joseph E. 2014. It Doesn't Concern You: An Analysis of Augustine's Argument for the Immortality of the Soul. *American Catholic Philosophical Quarterly*. 88/1. 47–62. <https://doi.org/10.5840/ACPQ201488114>
- Marrou, Henri Irénée 1958. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris, E. de Boccard.
- Tornau, Christian 2017. Ratio in subiecto? The Sources of Augustine's Proof for the Immortality of the Soul in the Soliloquia and its Defense in De Immortalitate Animae. *Phronesis*. 62. 3. 319–354. <https://doi.org/10.1163/15685284-12341330>

Bernáth istenérvei: Pszichofizikai harmónia és morális tudás

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18682>

Cikkemben Bernáth László kiváló könyvének negyedik fejezetét vizsgálom. Ebben a fejezetben a szerző a szabad akarat metafizikáját igyekszik kibontani, ennek során pedig két ponton arra utal, hogy egy teljesen kielégítő libertariánus világképben szerepelnie kell Istennek. Cikkem első részében amellet érvelek, hogy az a két jelenség, amelyek Bernáth szerint Isten létét szükségeltetik – a pszichofizikai harmónia és a morális tudás –, lényegükben függetlenek a libertariánus szabad akarat kérdésétől. Ez az itt megfogalmazott istenérv-csírák *mellett* szól, hiszen csökkenti a vitatott előfeltevéseik számát. Cikkem második felében azzal foglalkozom, hogy mennyire egyeztethető össze Bernáth fenomenológiai konzervativizmusra alapuló, a bayesiánus költség-haszon elemzést fenntartással kezelő megközelítése ezeknek az istenérveknek az abduktív természetével. Cikkem alig titkolt másodlagos célja az, hogy Bernáth érveit párbeszédbe állítsam a kortárs vallásfilozófiai szakirodalommal – nem mintha ő ezt az irodalmat ne ismerné, de a témabeli hangsúlyok miatt a *Létezik-e szabad akarat?* erre kevésbé adott lehetőséget.

I. KÉT ISTENÉRV A NEGYEDIK FEJEZETBŐL

1. Pszichofizikai harmónia

AZ ÉRV BERNÁTHNÁL

A pszichofizikai harmóniát Bernáth a világ állítólagos fizikai zártságának, azon belül is az interakció-problémának a tárgyalásakor említi. Érvelése szerint a dualizmust megkövetelő libertariánus szabad akarat számára – a fizikaiság definíciós nehézségeinek fényében – nem a fizikai és nem-fizikai dolgok közötti oksági kölcsönhatás jelenti a fő problémát, hanem

az, hogy ez a fizikai és a nem-fizikai entitások valószínűtlenül nagy összehangoltságát követeli meg... Micsoda szerencse – mondhatná az érv használója –, hogy a szabad döntéseket meghozó nem-fizikai én és a fizikai teste éppen úgy van összekapcsolva, hogy a nem-fizikai én szabad döntései éppen azokat a neuronokat/atomokat befolyásolják, melyek befolyásolása elengedhetetlen, hogy a döntés értelmében végrehajtható cselekvés valóban végre legyen hajtva! (Bernáth 2023a. 161.)

Bernáth szerint a természeti törvényekre való hivatkozás nem nyújt teljes körű magyarázatot erre a jelenségre (amit nevezzünk interakció-harmóniának):

Lehet, hogy a színfalak mögött, a valóságban, a realitás nem-fizikai és fizikai aspektusai szisztematikusan oly szorosan összefonódnak, hogy egy kellően komplex fizikai rendszer létrejötte (egy olyan fizikai rendszer létrejötte, mint az én agyam és testem) szükségképpen együtt kell hogy járjon egy olyan nem-fizikai én létrejöttével, amely számára valamilyen a létezés megélése és bizonyos szituációkban képes szabad döntéseket hozni. Így a valóságban egyáltalán nem meglepő vagy valószínűtlen az, hogy szabad döntésekre képes nem-fizikai ének alakulnak ki a fizikai entitások fejlődésének egy bizonyos pontján, csupán a mi fizikai tudásunk fényében az. Nos, még ha ennek a válasznak vannak is érnyei, az kétségkívül óriási szerencsének tűnik, hogy univerzumunk olyan építőkövekből legye[n] felépítve, amelyek a megfelelő fizikai konstelláció létrejötte esetén létrehozhatnak egy olyan nem-fizikai, szabad döntésre képes ént, amely korlátozottan képes szabadon alakítani a saját sorsát, miközben – részben ezért – megfelelő célpontja lehet nagy normatív súllyal rendelkező morális felszólításoknak is. (Bernáth 2023a. 161–162.)

Tehát ha vannak is természetes pszichofizikai törvények, ezek önmagukban nem magyarázzák meg, hogy miért pont *azok* a fizikai dolgok léteznek, amelyek ezen törvények értelmében elégségesek a nem-fizikai ének létrejöveteléhez. Bernáth ezután amellet érvel, hogy ez továbbra is magyarázatért kiált:

Ha nem akarjuk azt mondani, hogy egyszerűen ez így van – miért is ne lehetne egyszerűen szerencsénk? – akkor magyarázatot kell adni arra, hogy e látszólag az egyének sorsával és a moralitással szemben közömbös univerzum miért éppen a sorsukat megélő, s azt bizonyos korlátozott mértékben irányító szabad és feltétlen módon a jóra felszólított egyének „keltetője”. Nagyon könnyen el tudnánk képzelni olyan fizikai univerzumot, ahol a világ nem-fizikai aspektusai egyáltalán nem állnak össze ilyen szépen annak ellenére, hogy a fizikai folyamatok éppen úgy leírhatók indeterminisztikus és determinisztikus törvényekkel, mint a mieink. (Bernáth 2023a. 162.)

Végül Bernáth Istent javasolja legjobb magyarázatnak:

Amennyire látom, ha erre valami magyarázatot akarunk adni – és nem elégszünk meg azzal, hogy azt mondjuk, egyszerűen így alakultak a dolgok –, nincs más lehetőségünk, minthogy azt mondjuk, valaki éppen abból a célból hozta létre ezt az univerzumot, hogy abban megjelenhessenek idővel olyan szabad lények, amelyek feltétlen felszólítások célpontjai lehetnek. ... [Az interakció-harmónia a]zt mutatja meg, hogy a szó szoros értelmében vett akaratszabadság és az azzal rendelkező nem-fizikai én elfogadásából, ha nem is következik logikailag valamilyen morális szempontokat érvényesítő teremtő Isten létezése, de egy viszonylag teljes és koherens világkép kialakításához szükség van rá – már ha valaki nem akarja feladni az akaratszabadságba vetett hitét. (Bernáth 2023a. 162–163.)

Az érvt formálisan a következőképpen rekonstruálhatjuk:

- PH1. Ha van szabad akarat, akkor a valóság fizikai és nem-fizikai rétege között értékes és *a priori* valószínűtlen kapcsolat áll fenn (interakció-harmónia).
- PH2. Az értékes és *a priori* valószínűtlen jelenségek legjobb magyarázata valószínűleg igaz.
- PH3. Az interakció-harmóniát vagy általunk ismeretlen (természeti) törvények működése magyarázza, vagy Isten létezése.
- PH4. Az interakció-harmóniának jobb magyarázata Isten, mint az általunk ismeretlen (természeti) törvények működése.
- PHK. Tehát ha van szabad akarat, akkor valószínűleg létezik Isten.

AZ ÉRV LIBERTARIÁNUS SZABAD AKARAT NÉLKÜL

Bár Bernáth elsődlegesen a fizikai elméletekbe be nem illeszthető szabad akarat-i képességnél ragadja meg a nem-fizikai én fogalmát, utal arra is, hogy ez az én fenomenális tudatossággal bír: „egy olyan nem-fizikai én..., amely számára valamilyen a létezés megélése” (Bernáth 2023a. 161). A következőkben azt szeretném megmutatni, hogy az interakció-harmóniából vett istenérv átfogalmazható – a központi gondolatot fel nem adva – úgy, hogy pusztán a fenomenális tudatosságot vegye kiindulópontnak, és ne feltételezze elő se a libertariánus szabad akaratot, se a tudat nem-fizikai természetét. Az átfogalmazás kiindulópontját az adja, hogy a valóság fizikai és nem-fizikai rétegének viszonya helyett a tudatosság funkcionális és nem-funkcionális (fenomenális) rétege közötti viszonyt állítjuk fókuszba.

A tudatállapotok funkcionális és fenomenális tulajdonságainak viszonyát legalább William James óta tárgyalják az elmefilozófiában, de az elmúlt néhány

évben a korábbiaknál nagyobb figyelem éri (Mørch 2017; Chalmers 2018; Goff 2018; Farkas 2022; Saad 2022). Tudatállapotaink fenomenális és funkcionális rétegei ugyanis szoros harmóniában állnak egymással: a fájdalomérzet például egyrészt kellemetlen, másrészt elkerülő reakciót vált ki belőlünk, a kellemetlenség élményére reflektálva pedig felismerhetjük, hogy az elkerülés sajátosan hozzáillő (*fitting*) viselkedésbéli párja.

Könnyen belátható, hogy az elme evolúciós eredetét feltételezve ez az ún. *pszichofizikai harmónia* problémát jelent az epifenomenalizmus számára, amely tagadja, hogy a fenomenális tulajdonságok hatnak a viselkedésre. Ha ezek pusztán tétlen melléktermékei a funkcionális tulajdonságoknak, akkor ezek harmonikus együttjárása meglepő. Az epifenomenalizmus elutasítása viszont önmagában nem oldja meg a problémát.

Onnantól ugyanis, hogy a tudatosság fenomenális és funkcionális aspektusainak aktuálstól eltérő társításait el tudjuk gondolni – ezt az episztemikus rést pedig az eliminativistákon és az *a priori* fizikalistákon kívül mindenki elismeri –, tudunk episztemikus valószínűséget társítani ahhoz a helyzethez, amelyben ezek harmonikusan illeszkednek egymáshoz. Mivel diszharmónia sokkal többféleképpen előállhat, mint harmónia, ez a valószínűség alacsony lesz – az alacsony valószínűségű és normatíve kedvező (ezáltal értékes) jelenségek pedig hajlamosak magyarázatért kiáltani. Cutter és Crummett (megjelenés alatt) amellett érvel, hogy a pszichofizikai harmónia legjobb magyarázata az isteni tervezés.

Eljutottunk tehát egy a Bernáthéval nemcsak strukturálisan analóg, de tartalmi szempontból is mélyen kapcsolódó érvhez, amely mégsem előfeltételezi a libertariánus szabad akaratot. Ezt a következőképpen formalizálhatjuk:

- PH1'. A tudatosság funkcionális és nem-funkcionális rétege között értékes és *a priori* valószínűtlen kapcsolat áll fenn (pszichofizikai harmónia).
- PH2. Az értékes és *a priori* valószínűtlen jelenségek legjobb magyarázata valószínűleg igaz.
- PH3'. A pszichofizikai harmóniát vagy általunk ismeretlen (természeti) törvények működése magyarázza, vagy Isten létezése.
- PH4'. A pszichofizikai harmóniának jobb magyaráta Isten, mint az általunk ismeretlen (természeti) törvények működése.
- PHK'. Tehát valószínűleg létezik Isten.

2. *Morális tudás*

AZ ÉRV BERNÁTHNÁL

A második pont, ahol Bernáth Isten létezését hívja segítségül, a morális tudással kapcsolatos. Először rámutat arra, hogy a szabad akaratba vetett hit jelentős részben az objektív erkölccsel kapcsolatos hitekből meríti igazolását:

Akaratszabadságunk létezéséről és mibenlétéről jelentős részben amiatt van tudomásunk, mert a moralitást a lelkiismeret szaván és a lelkiismeret-furdalásnak [sic!] úgy is megtapasztaljuk mint feltétlen felszólítások rendszerét, azaz mint a vágyaink, céljai[nk] és preferenciáink irányultságától független, objektív rendszert (Bernáth 2023a. 197).

Viszont a lelkiismeretet csak akkor tarthatjuk megbízhatónak, ha kialakulásának folyamata valamilyen módon érzékeny volt a morális igazságra:

Mivel jó okunk van azt gondolni, hogy lelkiismeretünk működését jelentősen formálta evolúciós múltunk (ahogy minden morális érzelmünket), ezért csak akkor van jó okunk azt gondolni, hogy az akaratszabadságunk mellett tanúskodó lelkiismeretünk megbízható abban a tekintetben, hogy valóban a morálisan helyes cselekedetek megtételére sarkall bennünket (legalább az esetek többségében), amennyiben feltesszük, a morális érzelmeink evolúciója nem egészen érzéketlen a moralitás objektív rendszerének valós tartalmára (Bernáth 2023a. 197).

Bernáth végül amellet érvel, hogy az evolúció morális érzékenységének magyarázatához Istenre van szükségünk:

Mivel nem látszik, hogy a morális érzelmek evolúciós történetét okságilag közvetlenül befolyásolnák a morális értékek, ezért az a legplauzibilisebb feltevés, hogy a morális érzelmeink – kiváltképpen a lelkiismeret – azért közvetítenek megbízható ismereteket az objektív morális rendről, mert valami úgy irányította ezen evolúciót, hogy megfeleljen az objektív morális rendnek. A morális érzelmek evolúciójának morális szempontból történő irányítását pedig aligha viheti más végbe, mint egy morálisan jó, mérhetetlen tudással és hatalommal rendelkező gondoskodó teremtője a világnak, azaz Isten. Vagy olyan módon, hogy a világot eleve úgy teremtette meg, hogy mindenképpen csak olyan lelkiismeret alakulhasson ki benne, amely többnyire megbízható; vagy olyan módon, hogy mindvégig egyengette a morális érzelmek kialakulásának útját. (Bernáth 2023a. 197–198.)

Ennek az érvnek a rekonstrukciója a következőképpen nézhet ki:

- MT1. Akaratszabadságunkba vetett hitünk csak akkor igazolt, ha lelkiismeretünket megbízhatónak tekintjük.
- MT2. Lelkiismeretünket csak akkor tekinthetjük megbízhatónak, ha kialakulásában (közvetlen vagy közvetett módon) oksági szerepet tulajdonítunk az objektív morális értékeknek.
- MT3. Az objektív morális értékek csak akkor játszhattak oksági szerepet lelkiismeretünk kialakulásában, ha Isten létezik.
- MTK. Tehát akaratszabadságunkba vetett hitünk csak akkor igazolt, ha elfogadjuk, hogy Isten létezik.

AZ ÉRV LIBERTARIÁNUS SZABAD AKARAT NÉLKÜL

A morális realizmus ismeretelméleti problémája a metaetika aktívan tárgyalt témái közé tartozik,¹ és többen érvelnek amellett, hogy Isten léte jelentené a legjobb biztosítékot a morális meggyőződéseink és a morális igazság közötti kapcsolat fennállására (pl. Linville 2009; McKay 2023). Az akaratszabadság mindehhez csak annyiban kapcsolódik, hogy igazolása részben az objektív morális kötelezettségeken alapszik, azok címzettjeinek konceptuális elemzése révén (Bernáth 2023a. 127–144), az objektív morális kötelezettségekbe vetett hitet pedig nehéz fenntartani, ha lelkiismeretünket nem tartjuk megbízhatónak. Az érvet így könnyen átfogalmazhatjuk úgy, hogy pusztán az objektív morális kötelezettségekbe vetett hitre támaszkodjon, az akaratszabadságra való hivatkozás nélkül:

- MT1'. Objektív morális kötelezéseinkbe vetett hitünk csak akkor igazolt, ha lelkiismeretünket megbízhatónak tekintjük.
- MT2. Lelkiismeretünket csak akkor tekinthetjük megbízhatónak, ha kialakulásában (közvetlen vagy közvetett módon) oksági szerepet tulajdonítunk az objektív morális értékeknek.
- MT3. Az objektív morális értékek csak akkor játszhattak oksági szerepet lelkiismeretünk kialakulásában, ha Isten létezik.
- MTK'. Tehát objektív morális kötelezéseinkbe vetett hitünk csak akkor igazolt, ha elfogadjuk, hogy Isten létezik.

¹ A probléma legnagyobb hatású megfogalmazásához lásd Street 2006; a főbb válaszok áttekintéséhez lásd Wielenberg 2016.

II. A KONKLÚZIÓ ÉS AZ ODA VEZETŐ ÚT

Tanulmányom második felében konstruktív kritika tárgyává igyekszem tenni Bernáth istenérveit. Elsődleges fenntartásom az, hogy úgy következtetnek Isten léteire mint bizonyos jelenségek legjobb magyarázatára, vagy bizonyos problémák legjobb megoldására, hogy nem vetnek számot minden alternatívával – és nem magától értetődő, hogy ez a hiányosság hogyan pótolható. Először amellet érvelek, hogy a két istenérv a felszínen azt mutatja meg, hogy van *alapvető értékérzékeny okozás*: tehát van olyan oksági tényező a világban, amely korábbi és nagyobb hatalmú minden anyagi, illetve evolvált ágensnél, és amely számára egy lehetséges tényállás jósága vagy értéke valószínűsíti annak okozását. Másodszor azt próbálom felmérni, hogy mennyire lehet amellet érvelni, hogy Isten a legjobb jelölt az alapvető értékérzékeny okozó azonosítására. Végül arra keresem a választ, hogy mennyiben egyeztethető össze a jelöltek közötti választás során felhasznált metafizikai költség-haszon elemzés Bernáth bayesianizmussal szembeni fenntartásaival.

1. Bernáth istenérveinek *prima facie* konklúziója

Nézzük meg, hogyan vezet be Bernáth Istent mint az érvei konklúzióját. Az interakció-harmónia kapcsán így ír: „ha erre valami magyarázatot akarunk adni..., nincs más lehetőségünk, minthogy azt mondjuk”, hogy a világot valaki a szabad akarattal rendelkező lények szem előtt tartásával hozza létre (Bernáth 2023a. 162); később úgy fogalmaz, hogy „egy viszonylag teljes és koherens világkép kialakításához szükség van” „valamilyen morális szempontokat érvényesítő teremtő Isten létezés[ére]” (Bernáth 2023a. 163). A morális tudásra nézve Bernáth szerint „a legplauzibilisebb feltevés, hogy... valami úgy irányította [a lelkiismeret evolúcióját], hogy megfeleljen az objektív morális rendnek... [ezt] pedig aligha viheti más végbe, mint egy morálisan jó, mérhetetlen tudással és hatalommal rendelkező gondoskodó teremtője a világnak, azaz Isten” (Bernáth 2023a. 197–198). Az érvek tehát először megállapítják, hogy az adott jelenség magyarázatához szükség van egy olyan valamire vagy valakire, ami vagy aki preferálja bizonyos értékkel bíró entitások létrejöttét, illetve tényállások megvalósulását, és képes hatással lenni ezekre. Második lépésben pedig – és ennek logikáját Bernáth nem tisztázza – az érvek kijelentik, hogy a legjobb, vagy akár az egyetlen jelölt erre a valamire vagy valakire: Isten.

Úgy vélem, az érvek első lépése alapvetően sikeres: a pszichofizikai harmónia és a morális tudás valóban bizonyíték – még ha nem is perdöntő – amellet, hogy a világunk létrejöttében szerepet játszott valamilyen alapvető értékérzékeny okozás. Ez valóban szükségesnek látszik ahhoz, hogy magyarázatot adjunk ezekre az *a priori* valószínűtlen jelenségekre, az értékérzékeny okozás pedig jó

magyarázatnak tűnik. A nehézséget az érvek második lépésében látom – Bernáth ugyanis túl könnyedén következtet az alapvető értékérzékeny okozásból Isten létezésére. Számos egyéb metafizikai javaslat is létezik, amelyek Isten nélkül igyekeznek számot adni az efféle okozásról.² Íme néhány példa:

- *Axiarkhizmus és természetes teleológia.* John Leslie az univerzum finomhangoltságával kapcsolatban fejtette ki azt a hipotézist, amely szerint egy értékes tényállás megvalósulását kielégítően magyarázza az, ha ez a tényállás jó – az értékek hatnak a dolgok alakulására (Leslie 1989). Ehhez hasonló Thomas Nagel javaslata, amely szerint az alapvető természeti törvények között vannak olyanok, amelyek az értékes állapotok felé vezérlik az univerzum alkotóelemeit (Nagel 2012).
- Tavaly megjelent monográfiájában Philip Goff számos olyan metafizikai elméletet bemutat, amelyek a világban jelenlévő értéket hivatottak magyarázni. A pán-ágencializmus szerint az anyagi részecskék hajlanak (bár nem kényszerülnek) arra, hogy tapasztalataik jellegére racionálisan reagáljanak; ezt Goff kifejezetten a pszichofizikai harmónia magyarázataként javasolja (Goff 2023. 3. fejj.). A kozmopszichizmus (azon belül is a teleologikus kozmopszichizmus) azt állítja, hogy a világegyetem egésze egy olyan tudatos – de egyébként nem túl fejlett – elme, amely a jó maximalizálására törekszik (Goff 2023. 6. fejj.). Ezzel Goff az univerzum finomhangoltságát szeretné magyarázni, de talán a lelkiismeret megbízhatóságára is alkalmazható.
- *Tökéletlen teremtők.* Legalább az ókori politeista vallásokig nyúlik vissza az a feltételezés, hogy az általunk ismert világ eredete bár természetfeletti, de nem egy mindenható és tökéletesen jó Istentől származik, hanem hatalmában és jóságában korlátozott teremtő(k) műve. Ez jól magyarázhatja a jó és a rossz furcsa keveredését a világban, bár kevesen szokták kielégítő *végző* magyarázatnak tartani.

Ezen alternatív hipotézisek megkérdőjelezzik Bernáth két érvének egy-egy premisszáját. A revideált érveket tekintve ezek a következők:

- PH3'. A pszichofizikai harmóniát vagy általunk ismeretlen (természeti) törvények működése magyarázza, vagy Isten létezése.
- MT3. Az objektív morális értékek csak akkor játszhattak oksági szerepet lelkiismeretünk kialakulásában, ha Isten létezik.

² Az alternatívák részletes és újszerű mérlegeléséhez lásd Goff (2023. 3–6. fejj.), akire az alábbiakban is hivatkozom.

Mindezek fényében további érvelésre van szükség ahhoz, hogy Bernáth istenérvei – amelyek valójában csak az alapvető értékérzékeny okozás plauzibilitására mutatnak rá – sikeres istenérvek lehessenek. A következőkben ennek a további érvelésnek a kilátásait tekintem át.

2. Alapvető értékérzékeny okozástól Istenig

A mai metafizikában és vallásfilozófiában elterjedt módszer az alternatív hipotéziseket egyfajta teoretikus költség-haszon elemzéssel mérlegelni (Swinburne 2004. 3. fejj.; Oppy 2013. 1. fejj.). Erénynek tekintjük egy hipotézis esetén, ha minél egyszerűbb, és minél több dologra ad minél jobb magyarázatot. Ezek ellenkezője nyilván gyengíti a hipotézist.

Az Isten létét övező vita mentén nem nehéz felvázolni, hogy hogyan alakulhat a teizmus költség-haszon elemzése az imént említett alternatívákkal szemben. A teizmus javára szólhat, hogy az egyik legegyszerűbb opció: egyetlen lényt feltételez, amely ráadásul szükségszerű lévén talán kevésbé szorul további magyarázatra, mint némely másik potenciális okozó. Ezen felül Isten tökéletes lévén nem szenved olyan korlátoktól, amelyek pontos mértéke további magyarázatra szorulhatna (vö. Foster 2004. 8. fejj.). Végül pedig Isten személyes lény, ennek fényében pedig talán jobban megérthető, hogy döntéseiben szerepet játszanak az értékek, mint a személytelen alternatívák esetén.

Ez eddig egészen ígéretesen hangzik. A problémát az jelenti, hogy a teizmusnak teoretikus hátrányai is lehetnek. Az egyike a világban fellelhető rossz: egy tökéletes és mindenható okozótól arra számítanánk, hogy ne engedje meg a – legalábbis határozottan értelmetlenné tűnő – rossz létezését. Ha erre válaszul megkérdőjelezzük azt a képességünket, hogy egy rosszról megállapítsuk, nem szolgál-e mégis egy nagyobb jót, akkor viszont a pszichofizikai harmónia és a morális tudás értékessége is megkérdőjelezhetővé válik, hiszen nem tudhatjuk, ezek nem szolgálnak-e végső soron egy nagyobb rosszat. Utóbbi esetben viszont nem lenne indokolt az alapvető okozó értékérzékenységének feltételezése (vö. Rea 2013). A másik teoretikus hátrány abból fakad, hogy a teizmus legalapvetőbb okozója személyes, tudatos lény; nem világos ugyanis, hogy *Isten* elméjének pszichofizikai harmóniájára, illetve Isten morális tudására mennyire adhatunk jó magyarázatot.

Ennek a fajta költség-haszon elemzésnek tehát kétséges az eredménye. Erre más publikációkban maga Bernáth is felhívja a figyelmet: amellet érvel, hogy ha Isten létéről úgy akarunk ítélni, hogy a számunkra elérhető tények legjobb magyarázatát keressük, akkor jó esetben is egy elégtelen istenképhez jutunk, amely kontingens és nem alapja az értékeknek (Bernáth 2022) – de az is könnyen lehet, hogy inkább egy erkölcsileg indifferens teremtő mellett kötünk ki (Bernáth–Kodaj 2020; 2021).

Most mégis szeretnék felvetni egy gondolatmenetet, amely lehetőséget adhat arra, hogy a költség-haszon elemzés bevett szempontjainál valamivel mélyebben vizsgáljuk az alapvető értékérzékeny okozás természetét. Érvélesem metaetikai: azt vizsgálom, hogy a pszichofizikai harmónia és a morális tudás magyarázatánál az értékek milyen felfogására kell támaszkodnunk.³ A kívánatos felfogást két szempontból körvonalazom: ezek az alapvetőség és a megismerhetőség.

Alapvetőség. Azok az értékek, amelyekre ez a bizonyos alapvető okozó érzékeny, nem függhetnek az evolúció során kialakult elméktől, hiszen az alapvető értékérzékeny okozás időben megelőzi ezen elmék kialakulását. Bárhogy is ítéljük meg az expresszizmus, a szubjektivizmus és a kulturális relativizmus plauzibilitását az erkölcs egyéb területein, ezen értékek megalapozására nem alkalmasak. Hasonlóképpen kétséges az is, hogy ezek az értékek alapulhatnak-e természetes tulajdonságokon. A naturalista metaetika azon változatánál, amely az értékeket az egyes fajok természetéhez köti, ez viszonylag világos, hiszen a pszichofizikai törvények rögzülése és a lelkiismeret kialakulásának fontos stádiumai megelőzték a fajok kialakulásának véglegesülését. A naturalista metaetika másik változata valamilyen externalista szemantika alapján azonosítja az erkölcsi diskurzusunkban szereplő fogalmakat azokkal a természetes tulajdonságokkal, amelyek valamiféle oksági kapcsolat révén fogalmaink külvilágbéli megfelelőit alkotják. Úgy látom, a naturalizmus ezen változata az itt releváns értelemben szintén elmfüggetlenné teszi az erkölcsöt: csak akkor dől el, hogy az értékérzékeny okozó mely tulajdonságokat kéne favorizálnia, amikor erkölcsi diskurzusunk kialakulásával rögzül, hogy értékekkel kapcsolatos fogalmaink mire referálnak.

Megismerhetőség. Az értékek kései elméktől független megalapozására kézenfekvő megoldás a morális realizmus valamely non-naturalista (platonista vagy kvietista) változata. Ezeknél azonban újra felmerül az a morális tudással kapcsolatos probléma, amelyet az alapvető értékérzékeny okozás hipotézise megoldani hivatott – vagyis az, hogy hogyan ismerhetőek meg a morális igazságok akkor, ha azokkal lehetetlen kapcsolatba lépni. Mivel sem a metafizikamentes, sem a platonikus metaetika fényében nem tulajdonítható az erkölcsnek oksági potenciál, érthetetlen, hogy az alapvető okozó hogyan lehetne érzékeny rájuk. Persze nem biztos, hogy szükség van *okági* kapcsolatra a tudáshoz, lehet, hogy a *magyarázati* kapcsolat elégséges – talán ez teszi lehetővé számunkra a matematikai igazságok megismerését. Ez azonban a non-naturalista erkölcsön nem segít, hiszen ennek magyarázati szerepet sem tulajdoníthatunk egykönnyen (Harman 1977. 1. fejj.).

Ezek alapján az alapvető értékérzékeny okozás szempontjából releváns értékek sem nem függhetnek biológiai élőlények elméitől, sem nem lehetnek elmfüggetlen (naturalista, kvietista vagy platonikus metafizikájú) létezők. Az tűnik a legjobb megoldásnak, hogy ezek az értékek magának az alapvető okozó-

³ Ezt a stratégiát Perry Hendricksnek a szkeptikus teizmus és a természeti teológia összeegyeztetésére tett kísérlete ihlette (Hendricks 2023. 8. fejj.).

nak az elméjétől függnék – ennek természete vagy értékítéletei konstituálják. Akár az értékek mintapéldájaként (*exemplar*) fogjuk fel ezt az okozót, akár azok meghatározójaként, tudatos és (bizonyos értelemben) morális ágensnek kell elgondolnunk.⁴ Továbbá, mivel ezen elgondolás szerint az alapvető okozó erkölcsi ítéleteinek nincs őrajta kívülálló mércéje, ha több ilyen entitás befolyásolná a világunk folyását, akkor nem számíthatnánk arra, hogy akár a pszichofizikai törvényszerűségek, akár lelkiismeretünk egységes értékrendet tükrözzön.

Ezek a megfontolások a teizmus legtöbb alternatíváját valószínűtlenné teszik. A természetes teleológia és az axiarkhizmus személytelen okozót feltételeznek, a pánágencializmus és a politeizmus pedig több különböző okozót. Így a teizmus mellett csak a kozmopszichizmus marad életképes alternatívaként. A kettő közötti választáshoz további érvelésre volna szükség – de előtte még annak tisztázására is, hogy a kozmopszichizmus nem a teizmus egy változata-e (Parrish 2022).

3. Elkerülhető a költség-haszon elemzés?

Attól tartok, még ha sikeres is metaetikai érvelésem, csupán annyit ér el, hogy feljavítja a teizmus költség-haszon profilját. Ahhoz, hogy belássuk Isten létezését mint az érv konklúzióját, továbbra is marad két olyan lépés, amelyet csak a legjobb magyarázatra való hivatkozással tudunk megtenni. Az első magának az alapvető értékérzékeny okozásnak az elfogadása, hiszen elképzelhető, hogy a pszichofizikai harmónia és a lelkiismeretünk megbízhatósága pusztán véletlen vagy kikutathatatlan misztérium – különösen a világban található nagy mennyiségű szenvedés fényében, amely az alapvető valósággal kapcsolatban az „érdektelenség hipotézisét” erősítheti (Draper 1989). A második lépés az értékérzékeny okozók közötti választást érinti. Bár valóban úgy tűnik, hogy a megismerhetőség problémát jelent a metaetikai non-naturalizmus számára, mégis elképzelhető, hogy bizonyos entitás(ok) rendelkeznek egy megmagyarázhatatlan, primitív képességgel az ilyen természetű erkölcsi szempontok felismerésére.

Tehát a metafizikai költség-haszon elemzést nem sikerült száműznünk. Márpedig amint azt az előző szakaszban említettem, Bernáth nincs jó véleményről róla – különösen ha a legmegszokottabb, bayesianus keretek között alkalmazzák (Bernáth 2023a. 111–126). Két lehetőséget látok arra, hogy ezeket az istenérveket Bernáth számára önazonosan képviselhető formába öntsük – de amint ez a lehetőségek rövid felvázolásából látható lesz, egyik sikeréről sem vagyok meggyőződve.

⁴ Ilyen jellegű, kidolgozott metaetikai modellekhez lásd Adams 1999; Alston 2001; Jordan 2013.

Az egyik lehetőség, hogy körvonalazzuk a legjobb magyarázatra következtetésnek egy olyan formáját, ami konzisztens a fenomenológiai konzervativizmussal. Ha szilárdan úgy tűnik számunkra, hogy (1) H hipotézis érényesebb az alternatíváinál, és hogy (2) ez erős indokot szolgáltat H elfogadására, akkor a fenomenológiai konzervativizmus keretein belül is szerezhünk abduktív igazolást H mellett. Számomra ez jó megoldásnak tűnik, de az a gyanúm, hogy Bernáth számára a hipotézis-kiértékelés precizitásának hiánya, kombinálva a hipotézisek relatív érényességét övező disszenzussal, megdönti az esetlegesen előálló *prima facie* igazolást (vö. Bernáth–Tózsér 2021).

A másik lehetőség, hogy az alapvető okozásban szereplő értékek isteni megalapozása mellett nem legjobb magyarázatra következtetéssel, hanem transzcendentálisan érvelünk. Erre Bernáth nemrég kísérletet is tett (Bernáth 2023b). Ez nyitva hagyja azt a kérdést, hogy miért léptük meg az első abduktív lépést – hogy miért döntöttünk az alapvető okozó értékérékenysége mellett, tekintve a világban fellelhető sok rosszat. Emellett Bernáth talán érvelhet úgy, hogy az objektív erkölcsbe vetett hitünk egyrészt igazolt a fenomenológiai konzervativizmus alapján (Bernáth 2023a. 135–136), másrészt nem lehetünk kötelesek elvetni azt (lásd Bernáth–Paár 2017). Ezzel viszont egy olyan moralitásból vett istenérvhez lyukadunk ki, amely már nem támaszkodik közvetlenül az eredeti, magyarázatért kiáltó jelenségekre: a pszichofizikai harmóniára és a morális tudásra.

IRODALOM

- Adams, Robert Merrihew 1999. *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics*. New York/NY, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195153715.001.0001>
- Alston, William P. 2001. What Euthyphro Should Have Said. In William Lane Craig (szerk.) *Philosophy of Religion: A Reader and Guide*. New Brunswick/NJ, Rutgers University Press. 283–298. <https://doi.org/10.1515/9781474465908-024>
- Bernáth László 2022. Az egyszerűség: túl egyszerű és túl bonyolult. Swinburne vallásfilozófiájának tanulságai az egyszerűségről mint vallásfilozófiai vezérfonálról. *Vigília*. 87/2. 152–156.
- Bernáth László 2023a. *Létezik-e szabad akarat?* Budapest, Kalligram.
- Bernáth László 2023b. The Aporia of Categorical Obligations and an Augustinian Teleological Way Out of It. *Magyar Filozófiai Szemle*. 67/2. 139–151.
- Bernáth László – Kodaj Dániel 2020. Evil and the God of Indifference. *International Journal for Philosophy of Religion*. 88/3. 259–272. <https://doi.org/10.1007/s11153-020-09747-x>
- Bernáth László – Kodaj Dániel 2021. A rossz problémájának megoldása teodícea nélkül. In Hidas Zoltán – Jani Anna (szerk.) *Hit és gondolkodás: Tanulmányok Mezei Balázs köszöntésére*. Budapest, L'Harmattan. 1–19.
- Bernáth László – Paár Tamás 2017. Szabad-e hinnünk az erkölcsi felelősségben? *Magyar Filozófiai Szemle*. 61/3. 9–30.
- Bernáth László – Tózsér János 2021. The Biased Nature of Philosophical Beliefs in the Light of Peer Disagreement. *Metaphilosophy*. 52/3–4. 363–378. <https://doi.org/10.1111/meta.12501>
- Chalmers, David 2018. The Meta-Problem of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*. 25/9–10. 6–61.

- Cutter, Brian – Crummett, Dustin megjelenés alatt. Psychophysical Harmony: A New Argument for Theism. *Oxford Studies in Philosophy of Religion*. <https://philpapers.org/archive/CUTPHA.pdf>
- Draper, Paul 1989. Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists. *Noûs*. 23/3. 331–350. <https://doi.org/10.2307/2215486>
- Farkas Katalin 2022. Closing (Or At Least Narrowing) the Explanatory Gap. In Peter Anstey – David Braddon-Mitchell (szerk.) *Armstrong's Materialist Theory of Mind*. Oxford, Oxford University Press. 125–142. <https://doi.org/10.1093/oso/9780192843722.003.0009>
- Foster, John 2004. *The Divine Lawmaker: Lectures on Induction, Laws of Nature, and the Existence of God*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0199250596.001.0001>
- Goff, Philip 2018. Conscious Thought and the Cognitive Fine-Tuning Problem. *Philosophical Quarterly*. 68/270. 98–122. <https://doi.org/10.1093/pq/pqx039>
- Goff, Philip 2023. *Why? The Purpose of the Universe*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198883760.001.0001>
- Harman, Gilbert 1977. *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*. New York/NY, Oxford University Press.
- Hendricks, Perry 2023. *Skeptical Theism*. Cham, Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-34271-4>
- Jordan, Matthew Carey 2013. Divine Commands or Divine Attitudes? *Faith and Philosophy*. 30/2. 159–170. <https://doi.org/10.5840/faithphil201330212>
- Leslie, John A. 1989. *Universes*. London, Routledge.
- Linville, Mark D. 2009. The Moral Argument. In William Lane Craig – J. P. Moreland (szerk.) *The Blackwell Companion to Natural Theology*. Chichester, Wiley-Blackwell. 391–448. <https://doi.org/10.1002/9781444308334.ch7>
- McKay, Noah D. 2023. Moral Knowledge and the Existence of God. *International Journal for Philosophy of Religion*. 94/1. 25–42. <https://doi.org/10.1007/s11153-023-09868-z>
- Mørch, Hedda Hassel 2017. The Evolutionary Argument for Phenomenal Powers. *Philosophical Perspectives*. 31/1. 293–316. <https://doi.org/10.1111/phpe.12096>
- Nagel, Thomas 2012. *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. New York/NY, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199919758.001.0001>
- Oppy, Graham 2013. *The Best Argument Against God*. Basingstoke, Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9781137354143>
- Parrish, Stephen E. 2022. Philip Goff's Cosmopsychism. *Philosophia Christi*. 24/1. 139–149. <https://doi.org/10.5840/pc202224112>
- Rea, Michael C. 2013. Skeptical Theism and the 'Too-Much-Skepticism' Objection. In Justin P. McBrayer – Daniel Howard-Snyder (szerk.) *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*. Chichester, Wiley-Blackwell. 482–506. <https://doi.org/10.1002/9781118608005.ch33>
- Saad, Bradford 2022. Harmony in a Panpsychist World. *Synthese*. 200/6. 1–24. <https://doi.org/10.1007/s11229-022-03974-7>
- Street, Sharon 2006. A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value. *Philosophical Studies*. 127/1. 109–166. <https://doi.org/10.1007/s11098-005-1726-6>
- Swinburne, Richard 2004. *The Existence of God*. 2. kiadás. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199271672.001.0001>
- Wielenberg, Erik J. 2016. Ethics and Evolutionary Theory. *Analysis*. 76/4. 502–515. <https://doi.org/10.1093/analysis/anw061>

A foglyul ejtett szabadság: ellentmondások és paradoxonok

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18683>

I. BEVEZETÉS

Egyes analitikus filozófusok szerint a szabad akarat fogalma paradoxonon alapul. Ebbe a megközelítésbe beilleszthető Bernáth László „*Létezik-e szabad akarat?*” (Bernáth 2023) című tanulmánya is, aki a fenomenológiai konzervativizmust képviselve, a paradoxonhoz vezető egyik állítás tagadásán keresztül jut el a könyvében képviselt mérsékelt libertáriánus állásponthez. Mivel szerinte az egymásnak ellentmondó alapelvek megválasztása miatt a vele ellentétes beállítódású progresszív szcientista filozófus ugyanolyan indokoltan tarthatja fenn saját álláspontját, a vitapartnerek között patthelyzet jön létre, olyan episztemikus szituáció, amelyben – feltéve, hogy meg kívánnak felelni a „hitek etikája” előírásainak – a szkeptikus kihívásnak eleget téve fel kell függeszteniük az alapelvek megválasztásával és így végső soron a szabad akarat létezésével kapcsolatos ítéletüket. A vita azonban itt nem ér véget: Bernáth saját álláspontjának érvényesítéséhez a patthelyzetből kivezető utat egy „metaszintű”, részben szemantikai-pragmatikai, részben ismeretelméleti, prudenciális jellegű érvben véli megtalálni, ennek segítségével jut el a vita számára előnyös végállapotába.

Írásomban egyrészt megpróbálom megmutatni azt, hogy 1) Bernáth a patthelyzetből kivezető út keresése során indokolatlanul lép át a pragmatikus érvek terébe; másrészt azt, hogy 2) a patthelyzet feloldására tett kísérlete végeredményben sikertelennek bizonyul: vagy egy dogmatikus ismeretelméleti beállítódást példáz, vagy egy újabb paradoxonhoz vezet, amely miatt a libertáriánus álláspont Bernáth-féle változata ismeretelméleti szempontból instabillá válik.

II. AZ AKARATSZABADSÁG PARADOXONA

Több analitikus filozófus (Urmson 1993; Cornman–Lehrer–Pappas 1992. 91; Schiffer 2003 és 2006. 235; Searle 2002 stb.) fejtette már ki azt a véleményét, miszerint a szabad akarat problémája abból ered, hogy a fogalom konkrét ese-

tekre való alkalmazását három, hallgatólagosan elfogadott, ám együttesen inkonzisztens halmazt alkotó¹ proposíció irányítja. Ezek az alábbiak:

- 1) Időnként szabadon cselekszünk.
- 2) Minden cselekvésünket rajtunk kívül álló tényezők² okozzák.
- 3) Ha minden cselekvésünket rajtunk kívül álló tényezők okozzák, akkor soha nem cselekszünk szabadon.

Noha ezek a proposíciók nem teszik olyan mértékben ellentmondásossá a fogalmat, mint amennyire a „négyszögletű kör” fogalma ellentmondásos (mivel nem kell mindegyiküknek szükséges feltételként teljesülnie a fogalom teljes alkalmazási körében), mégis, a szabad akarat fogalmának „működési hibája”³ miatt a használata során hol az egyik, hol a másik proposíciót vagyunk kénytelenek „elnyomni” magunkban.⁴

A szabad akarat kérdésében elfoglalható háromféle „klasszikus” álláspont közül az inkompatibilista determinizmus képviselői 1)-et tagadják, a (szintén inkompatibilista) libertarianizmuséi 2)-t, míg a kompatibilizmuséi 3)-at. Ebbe az értelmezési keretbe illesztve Bernáth elemzését elmondhatjuk, hogy ő a fenomenológiai belső tapasztalásban számára evidensen megjelenő tényeket használja fel arra, hogy segítségükkel megindokolja 2) tagadását és ennek megfelelően a libertariánus álláspont helyességét.

III. A PATTHELYZETIG VEZETŐ ÚT

Bernáth bemutatásában a patthelyzet azért alakul ki, mert egyrészt a libertariánus konzervatív metafizikus a tudományos és a fenomenológiai meggondolásokat, belátásokat egyaránt felhasználja álláspontjának alátámasztására; a hétköznapi, úgynevezett „Buridán-féle” döntések tekintetében elfogadhatónak tartja a tudományos magyarázatokat, csupán a dilemmatikus morális döntési szituációkra vonatkozóan tartja fenn azt a – belső tapasztalaton alapuló – meggyőződését, hogy bennük az akaratunkat nem határozzák meg előzetes okok (~2). Másrészt a progresszív szcientista metafizika képviselőjének szintén erős és tudományosan megalapozott induktív érvei vannak a libertariánus állásponttal ellentétes determinizmus (2) mellett, miközben ő is tisztában van azzal, hogy a tudomány jelenlegi szintjén egyelőre még nem képes igazolni az akarat általános, teljes mértékű meghatározottságát.

¹ Az együttesen inkonzisztens állításokról lásd Tózsér (2023) könyvét.

² „factors over which we have no control”.

³ „glitch”, lásd Schiffer 2006. 236.

⁴ Uo.

Közelebbről, Bernáth szerint az álláspontok képviselői közti különbség már a kiindulópontul szolgáló alapelvek megválasztásánál is szembevetendő: bár eredetileg mindketten a belső tapasztalatból (ami alapján a dolgok „valamilyennek tűnnek” számunkra) indulnak ki, egészen másnak szavaznak bizalmat. A szcientista számára a tudományok sikerei és haladása elegendőnek látszik ahhoz, hogy leértékelje a belső tapasztalat szerepét még a saját énkéntességében is. A természettudományos érvek (amelyek a tudomány jövőbeli haladását prognosztizáló, „zsugorodó ágencia” típusú, történeti narratíván és optimista indukción alapulnak) annak az ismeretelméleti alapelvnek az elfogadásához vezetnek, hogy a belső tapasztalat még a dilemmatikus morális döntési szituációkban is meghaladható és felülbíráható, „a saját belső tapasztalataink helyett még saját énkéntességünk tekintetében is inkább a tudományban kell megbízunk” (Bernáth 2023. 25).

A konzervatív metafizikus szerint ellenben a belső tapasztalatot kiindulópont jellege, valamint az a tulajdonsága, hogy közvetlen hozzáférést biztosít az énkéntességhez, olyannyira kitüntetetté teszi, hogy ő emiatt saját magával kapcsolatban mindaddig elfogadja mindazt, amit ilyen módon tapasztal, amíg nem szólnak ellene kőkemény érvek. A fenomenológiai érvelés kiindulópontja tehát az az ismeretelméleti alapelv, hogy énkéntességünk vonatkozásában elsősorban saját belső tapasztalatunk az, amelyet mérvadónak kell elfogadni. Ezen alapul a konzervatív fenomenológiai megismerés szabálya is, amelynek a „híhetőségi elv” (*Principle of Credulity*)⁵ elnevezésű változata így szól: Ha S -nek úgy tűnik, hogy X jelen van, akkor X megdöntőinek (*defeaters*) hiányában X valószínűleg jelen van (ezért S rendelkezik valamilyen mértékű igazolással X vonatkozásában”).

A fenomenológiai érvnél erősebb morális érv konklúziója – ti. hogy rendelkezünk szabad akarattal – részben a „rendelkezünk (erős felszólításokba átfordítható) morális (illetve episztemikus) kötelességekkel” premisszán alapul (Bernáth 2023. 141). Ez azért van így, mert a belső tapasztalatban megjelenő, nyers (további igazolásra nem szoruló) fenomenológiai tények alapján tudjuk, hogy erős morális (episztemikus) kötelezettségeket, normákat tartalmazó feltétlen felszólítások címzettjei vagyunk. Az érv második premisszájában megfogalmazott szemantikai-pragmatikai értelmességi kritérium (a továbbiakban: Cr) szerint az ilyen erős kötelességet tartalmazó, feltétlen erejű szkeptikus felszólítás csak akkor értelmes – és ennél fogva csak akkor lehetünk címzettjei az olyan esetekben is, amikor nem a felszólítás által előírt módon cselekszünk –, ha létezik szabad akarat: ha képesek vagyunk saját döntésünk szerint eleget tenni vagy ellenszegülni a normák előírásainak, ami Bernáth szerint annak a megtapasztalásával jár együtt, hogy „akarataink nincs valami által előzetesen rögzítve”. A döntő megfontolás itt az, hogy szerinte értelmetlen olyasvalakit felhívni valaminek a megtételére, akinek az akarata determinált.

⁵ Swinburne 2003. 254.

A morális érv konklúzióját KM mindaddig fenntartja, amíg nem találkozik olyan, nagyon erős érveléssel, amelynek konklúziója ennek ellentmond. PSz viszont vagy el sem jut ezeknek a fenomenológiai tényeknek a megtapasztalásáig, vagy ha el is jut, számára ezek eleve már az alapelvéből adódó saját meggyőződésével „átszíneződött” módon prezentálódnak, ami miatt leértékeli azok jelentőségét. A morális érv, és tágabban, a fenomenológiai tények vonatkozásában például elképzelhetjük, hogy a Dennett-féle heterofenomenológiai módszertan alapján PSz azt gondolja, hogy a tudományos, objektívabb, harmadik személyű nézőpontból is mindent megtudhatunk az én-ről, illetve az elméről általában. Mivel az ellentétes alapelvek elfogadása miatt nem közelíthetők egymáshoz az álláspontok, KM és PSz között patthelyzet alakul ki.

Ennek mélyebb oka Bernáth szerint az, hogy az episztemikus alapelveket nem bizonyítékok alapján választjuk meg, mivel már eleve azt is az általunk választott episztemikus elv alapján döntjük el, hogy bármely adott bizonyíték mennyire számít erősnek (szélsőséges esetben: hogy valami bizonyítéknak számít-e vagy sem). Bernáth ugyan nem tér ki erre, de szerintem emiatt mondhatjuk azt is, hogy az alapelvek már kezdettől fogva egyfajta sajátos torzító tényező (*bias*) szerepet töltenek be, hiszen az adott kérdés vonatkozásában az elfogadásuktól függ, hogy KM, illetve PSz mekkora súlyt tulajdonítanak a „Létezik szabad akarat” állítás mellett, illetve ellene szóló evidenciáknak. Ezért nem dönthető el az, hogy „a természettudományok sikerein felbuzdulva le kellene-e fokozni a belső tapasztalat jelentőségét vagy sem” (Bernáth 2023. 215).

A patthelyzetben – állítólag – a William K. Cliffordtól származó „hitek etikájának” egyik (levezetett) elve érvényesül, aminek értelmében ha egy adott állítás (vagy alapelv) mellett és ellen szóló bizonyítékok egyensúlyban vannak, fel kell függesztenünk az igazságával kapcsolatos ítéletünket. Bernáth szerint a vita kontextusában ennek a szkeptikus kihívásnak úgy tudunk megfelelni, hogy felfüggesztjük ítéletünket az ismeretelméleti alapelvek megválasztásával, és végső soron a „Létezik szabad akarat” állítás igazságával kapcsolatban. A paradoxonalapú megközelítésben az ítélet felfüggesztése nyilván azzal jár, hogy a paradoxont eredményező három propozíció egyikét sem fogadjuk el igaznak vagy hamisnak.

IV. A PATTHELYZETBŐL KIVEZETŐ ÚT KM ÉRTELMEZÉSÉBEN

1. Előzetes megjegyzések

A patthelyzetből kivezető lépés logikai szerkezetét rekonstruálhatjuk úgy, mint ami azon a triviális tautológián (diszjunkción) alapul, hogy a feltétlen felszólításoknak vagy van súlyuk, vagy nincs súlyuk, vagy lehetünk a címzettjeik, vagy nem (és ebből eredően vagy vannak erős episztemikus kötelességeink, vagy nincsenek). Ha van súlyuk (és így léteznek erős episztemikus kötelességeink), akkor Cr miatt el kell fogadnunk, hogy létezik szabad akarat. Ha viszont nincs súlyuk, akkor – mivel ez esetben érvényét veszti a hitek etikája is – tetszőleges állításban hihetünk anélkül, hogy ezzel normaszegést követnénk el. Ezért – bár nincsenek bizonyítékaink mellette – Bernáth szerint fel vagyunk jogosítva arra, hogy (racionálisan?) higgyünk a feltétlen felszólítások (és így a morális érv alapján a szabad akarat) létezésében, még akkor is, ha ilyen felszólítások nem léteznek.

A helyzet Bernáth értelmezésében így fest: KM képes „beintegrálni magába a szkeptikus kihívást”. Az erős episztemikus normák létezése mintegy visszaigazolja KM kiinduló meggyőződését és megerősíti a szabad akarat fenomenológiai tapasztalatát. Nem-létezésük esetén viszont továbbra is hihet a feltétlen felszólítások létezésében és az akaratszabadságban, mert ha nincsenek normatív episztemikus előírások, akkor nincsen semmilyen feltétlen kötelezettsége bármi másban hinni, mint amit kiindulópontjául választott. Ezzel szemben KM szerint PSz-nek a szkeptikus kihívásnak eleget téve fel kell adnia a progresszív szcientista meggyőződését. Súlyos következményekkel járna ugyanis, ha azt a stratégiát választaná, hogy tagadja a szkeptikus kihívás normatív súlyát, hiszen ha így tesz, akkor ezzel egy irracionális – ismeretelméleti szempontból könnyen lehet, hogy alapvető norma megsértésével járó –, „rendkívül kockázatos” döntést hoz a kérdéses szituációban, hiszen előfordulhat, hogy téved az episztemikus normák létezését illetően. Bernáth szerint ezért ebben a szituációban a feltétlen felszólítások létezését alapelveként elfogadó KM jobban teljesít, „különb választ ad” a kihívásra.

2. KM érvelésének logikai szerkezete

A fentiek alapján KM-nek a patthelyzet feloldására tett kísérlete logikai szerkezetét az alábbiak szerint rekonstruálhatjuk, kezdve egy segédtéttel és egy segédkövetkeztetéssel:

(Cr) Értelmetlen olyasvalakit felszólítani valaminek a megtételére, akinek az akarata determinált (szemantikai-pragmatikai értelmességi kritérium, segéd-tétel).

(P1) Ha a szkeptikus kihívásnak van súlya, akkor vannak erős episztemikus kötelességek (mint amilyen a szkeptikus kihívás tartalma) és nekik megfelelő feltétlen felszólítások.

(P2) Ha vannak értelmes feltétlen felszólítások, akkor létezik szabad akarat. (Cr miatt)

(C0a) Ha a szkeptikus kihívásnak van súlya (vannak erős episztemikus kötelességek), akkor létezik szabad akarat. (P1, P2 láncszabály)

(C0b) Ha nem létezik szabad akarat, akkor a szkeptikus kihívásnak nincs súlya (nincsenek erős episztemikus kötelességek, nincsenek feltétlen felszólítások, amelyeknek címzettjei lehetnének). (C0a kontraponáltja.)

Majd KM a C0a előzetes konklúzió levonása után ezzel folytatja:

(P0) A feltétlen felszólításoknak vagy nincsen súlyuk, vagy van súlyuk. (diszjunktív tautológia)

(P1) Ha a szkeptikus kihívásnak nincs súlya (vagyis nincsenek erős episztemikus kötelességek), akkor a szabad akarat létezésében való hit episztemikus normasértés nélkül fenntartható. (evidens, mert általánosan bármely hitre érvényes)

(H1) A szkeptikus kihívásnak nincs súlya (nincsenek erős episztemikus kötelességek). (P0 első alternatívája)

(C1) A szabad akarat létezésében való hit episztemikus normasértés nélkül fenntartható. (P1, H1, modus ponens)

(P0) A feltétlen felszólításoknak vagy nincsen súlyuk, vagy van súlyuk. (diszjunktív tautológia)

(H2) A szkeptikus kihívásnak van súlya (ezért vannak erős episztemikus kötelességek). (P0 második alternatívája)

(P2) Ha a szkeptikus kihívásnak van súlya (vannak erős episztemikus kötelességek), akkor létezik szabad akarat. (ez C0a)

(C2a) Létezik szabad akarat. (H2, P2, modus ponens)

(C2b) A szabad akarat létezésében való hit episztemikus normasértés nélkül fenntartható. (bármely igaz és bizonyított állításba vetett hitre igaz).

3. Kitekintés – KM és a prudenciális érvek

Bernáth fenti érve a prudenciális érvelés hagyományába illeszkedik. A prudenciális érvek kiindulópontja az, hogy az igen ritka események valószínűsége nem számítható ki, előfordulásuk esélyei nem ismerhetők meg. Ezért az ilyen érvek előterjesztői arra kérnek minket, hogy figyelmünket inkább arra irányítsuk, hogy az említett események bekövetkezésének milyen következményei, ránk

gyakorolt hatásai lehetnek, mert erről világos elképzelésünk lehet akkor is, ha nem tudjuk megítélni, mekkora az előfordulásuk valószínűsége.⁶

Prudenciális érvet használt fel például Pascal⁷ Isten létezésével kapcsolatos érvelésében: eszerint nem tudhatom, hogy Isten létezik-e vagy sem, azt viszont tudom, hogy ha nem létezik, akkor semmit sem nyerek azzal, ha nem hiszek benne, ellenben ha létezik, mindent elveszíthetek.

Pascal kritikusi szerint azonban a helyzet ennél bonyolultabb. Elfogadják ugyan, hogy nem ismerhetjük isten létezésének valószínűségét, ugyanakkor egy jóságos isten létezését feltételezve újraértékelik a cselekvési alternatívákat, felhasználva azt, amit a jó (emberi) természetről már tudunk: ha tehát isten létezik, akkor igen nagy az esélye annak, hogy jó, ámde ha így van, akkor jósága nem engedi meg számára, hogy a benne hívőket pusztán hitükért jutalmazza, a hitetleneket pedig hitük hiánya miatt büntesse:⁸ sokkal inkább az alapján dönt majd egy adott (mentálisan egészséges) személyről, hogy az erényes életet élt-e vagy sem. Ezért számunkra az egyetlen helyes magatartás az, ha erkölcsileg jók vagyunk, vagy legalábbis állandóan erre törekszünk, függetlenül attól, hogy hitetlenek vagy hívők vagyunk-e.

A prudenciális érvelést feltételes valószínűségeken alapuló érveléssel helyettesítő fenti gondolatmenet számomra azért érdekes, mert mint látni fogjuk, az én érvelésem is hasonló szerkezetű.

V. A PATTHELYZETIG ÉS TOVÁBB – EGY KRITIKAI ELEMZÉS VÁZLATA

1. Lehetséges-e egyáltalán patthelyzet?

Előadásom fő tézise volt, hogy az állítólagos patthelyzethez vezető út járhatatlan: valójában nemhogy patthelyzet, hanem emiatt „szkeptikus kihívás” sem létezik; nemcsak az imént bemutatott gondolatmenet hibája miatt gondolom ezt,

⁶ Taleb (2003) szerint Pascal érvének gondolatmenete „a tudásról alkotott valamennyi elképzelésünket a feje tetejére állítja. Szükségtelenné teszi vágyunkat arra, hogy megismerhesük a kiszámíthatatlant. Arra ösztönöz inkább, hogy egy-egy váratlan esemény bekövetkeztakor az azzal járó előnyökre koncentráljunk. [A Pascal-féle fogadási stratégia szerint] ahhoz, hogy megfelelő döntéseket hozhassunk, inkább az események lehetséges következményeire (a megismerhetőre), mintsem előfordulásuk esélyeire (a nem megismerhetőre) kell figyelmet fordítanunk”.

⁷ Pascal 1670/1978.

⁸ Baggini (2003. 34–35) szerint a pokoltól aligha kell tartanunk: valószínűtlen, hogy isten, ha létezik, a gonoszokat pokolra ítélné, inkább átformálni, átnevelni próbálná őket, hiszen a legtöbb (vagy az összes?) gonosztevő súlyos lelki sérült, beteg ember. Azt is furcsa lenne feltételezni istenről, hogy tőlünk, emberektől elvárja azt, hogy imádjuk őt. Azzal se törődne sokat, hogy hiszünk-e benne, hiszen ha a tőle kapott értelmünk használatával arra jutunk, hogy nem létezik, és ezért nem hiszünk benne, akkor nagyon nem lenne fair, ha emiatt büntetne minket.

hanem azért is, mert amennyire meg tudom ítélni, az akarat determináltságát alátámasztó tudományos érvek és evidenciák hatóköre a dilemmatikus morális döntések körére is kiterjed.⁹ Ezenkívül szerintem Bernáthnak a KM és PSz álláspontját összehasonlító értékelése sem helytálló. A tudomány sikereit és haladását lehetővé tevő megbízhatóságnak ugyanis – szemben a belső tapasztalat jellemzőivel – viszonylag jól meghatározott kritériumai vannak. Ezek:

- objektivitás (interszubsztivitás): a tudományos adatok megszerzése kísérletek során történik, és e kísérletek bárki más számára bármikor megismételhetők, így kizárható az elfogultság, az emlékezet vagy az egyén korábbi érzékszervi tapasztalatainak, torzításainak befolyása az eredményekre. Az énről szóló belső tapasztalatokat mindezek a tényezők befolyásolhatják.
- a legtöbb tudományos hipotézis laboratóriumi körülmények között, kontrolláltan és szisztematikusan tesztelhető, amivel kizárható bizonyos nemkívánt zavaró tényezők. Az énről vonatkozó tapasztalatok nem tesztelhetők így, mivel speciális körülmények együttállása kell a megszerzésükhöz.
- a tudományok megállapításai reprezentatív mintavétel esetén általánosíthatók a nagyobb populációra. A saját énemre vonatkozó tapasztalataimat nem tudom általánosítani (illetve csak akkor, ha már eleve hallgatólagosan elfogadok egy „mini-tudományos” hipotézist, amely szerint mások ilyen jellegű tapasztalatai hasonlóak a releváns vonatkozásokban az enyémhez).¹⁰
- a tudományos eredmények számszerűsíthetősége lehetővé teszi a növekvő pontosságú mérési eredményeket, ami szintén a megbízhatóságukat növeli. Az énről vonatkozó tapasztalatok nem ilyenek.
- a tudományos hipotézisek fogalmai jól definiáltak, egyértelműek, így biztosított, hogy mindenki egyformán érti azokat. Ezzel szemben az „én” fo-

⁹ Ezek közül a legerősebbnek a jellemet alakító tényezőket tartom, így a gyermekkori környezet, a kultúra és a nevelés hatásait. Például kimutatták (Sapolsky 2017. 195–196), hogy azok a személyek, akik gyermek/serdülőkorukban viszontagságos, bizonytalan körülmények (háború vagy annak veszélye) között és/vagy nélkülözésben éltek, rendszerint jellemzően más döntéseket hoznak, és másképp indokolják döntéseiket – feltehetően morális dilemmatikus döntéseiket is –, mint azok, akik stabil, rendezett körülmények között, jólétben nőttek fel. Ennek okai között említhető az agyuk döntéseket kontrolláló prefrontális lebenyének csökkent befolyása az impulzív-érzelmi viselkedést generáló amygdalára, illetve az, hogy (a dorzotaterális prefrontális lebeny gátolt aktivitása következtében) tipikusan a rövid távú jutalmakat részesítik előnyben a hosszú távúakkal szemben. Ezek és hasonló megfigyelések miatt a fenomenológiai megismerés megbízhatósága kétségbevonhatóvá válik, mivel feltételezhetjük azt is, hogy a feltétlen felszólítások az ilyen életelőköröket átélő személyek belső tapasztalatában ugyanúgy mindenfajta kényszerítő erő nélkül jelennek meg, mint a kedvező körülmények között töltött gyermekkori felnőtté válás számára.

¹⁰ Skorupski (1989. 239–240): szerint ez azonban igenesak problematikus, mivel lehetetlen a saját szubsztív belső tapasztalatomból kiindulva induktív módon igazolni más személyek tudatos tapasztalatainak létezését, mindössze ezekre alapozva nem következtethetünk érvényes módon más elmék létezésére.

galmát még senkinek sem sikerült definiálni; Vimal (2009) a vele szorosan összefüggő, tudományosabbnak tűnő „tudat” fogalmának 40-féle (!) meghatározását gyűjtötte össze a szakirodalomból.

A továbbiakban engedékeny leszek, azaz (majdnem) teljes mértékben eltekintek a fenti problémáktól, és azt próbálom megmutatni, hogy Bernáth érvelése még akkor sem állja meg a helyét, ha a fentiek ellenére elfogadjuk a patthelyzet létezését.

2. A patthelyzet tudományos alapú feloldásának lehetősége

Szerintem a patthelyzetben PSz-nek nemhogy nem kell feladnia álláspontját a szkeptikus kihívás miatt, hanem elfogadhatja a determinizmus tézisének (2) anélkül, hogy emiatt ismeretelméleti téren hátrányba kerülne más irányzatokhoz képest. Ugyanakkor ennek ára van: fel kell adni azt az elképzelést, hogy léteznek (a többek között a szkeptikus kihívást is lehetővé tevő) normatív erejű feltétlen episztemikus felszólítások és nekik megfelelő erős episztemikus kötelességek. Ezt azért gondolom így, mert szerintem – *pace* Bernáth – a patthelyzetben PSz számára az észszerű választás nem a prudenciális érv elfogadása, hanem ehelyett azt kell megvizsgálni, hogy mekkora az esélye az episztemikus normák létezésének az ismereteink alapján lehetségesnek tartott alternatív szituációkban, azaz lehetséges világokban. Ennek vizsgálatához azonban a feltétlen felszólítások, illetve a nekik megfelelő episztemikus normák létezését nem tekinthetjük kiindulópontnak, „nyers tény”-nek, hanem empirikusan ellenőrizhető hipotézisekként kell kezelni őket.

PSz szerint számos metafizikai állítás besorolható az alábbi két típus valamelyikébe:

1. közvetlen empirikus következményekkel járó metafizikai állítások (pl. „A tobozmirigyben található lélek a mirigy mozgatásával mozgatja a vérben levő életszellemekeket”, „Az anyag végtelenségig osztható”),
2. közvetetten (következményeiken keresztül) tesztelhető metafizikai állítások: ilyen pl. a „Létezik lélek” (Musolino 2015), és ilyen lehet az erkölcsi normák létezése is (ehhez lásd Mackie [1977] hibaelméletét, amelynek kidolgozása során az erkölcsi normák létezése ellen érvelve a „furaságukra” (*queerness*) és az erkölcsi relativizmusra hivatkozik).

Mivel az erkölcsi normák analógiájára el tudjuk gondolni, hogy a „Léteznek (feltétlen felszólításként értelmezhető) episztemikus normák” állítás közvetett módon ugyan, de empirikusan tesztelhető, ehhez az állításhoz is priort (kezdeti valószínűséget) lehet rendelni. Ennek eredményeként PSz egy négyes fel-

osztáshoz jut, amelynek alapján a lehetséges világok szóba jöhető osztályait figyelembe véve – az alábbi táblázatban összefoglalt – négyféle lehetőséggel kell számolni:

	A) <i>Determinált világok</i>	B) <i>Libertáriánus világok</i>
1) Léteznek feltétlen felszólítások/követendő episztemikus normák	0,25	0,25
2) Nem léteznek feltétlen felszólítások/követendő episztemikus normák	0,25	0,25

A *Közömbösség elvét* alkalmazva erre a négyes felosztásra, a kezdeti valószínűségeket egyenlően kell felosztani a lehetőségek között, ezért egyformán 0,25-ös kiinduló értéket kapnak a világok osztályai, más szóval a négyféle kimenetel mindegyikéhez 25%-os kezdő valószínűségi értéket kell rendelnünk. Ennek alapján PSz megállapíthatja, hogy – legalábbis kezdetben, kiinduláskor – mindössze 25% az esélye (B1) az olyan feltétlen felszólítások (és belőlük eredő erős episztemikus kötelelességek) létezésének, amelyek értelmesen vonatkoztathatók ránk, ezzel szemben 75% annak a valószínűsége (A1, A2, B2), hogy nem léteznek ránk értelmesen vonatkoztatható feltétlen felszólítások/erős episztemikus kötelelességek.

A fenti gondolatmenettel kapcsolatban azt az ellenvetést lehetne tenni, hogy a vizsgált világtípusokkal összehasonlítva kevésbé valószínű az olyan determinált világok létezése, amelyekben léteznek episztemikus normák. Ugyanakkor ezek valószínűsége nem lehet elhanyagolható sem, hiszen vannak filozófusok, akik szerint (szemben Bernáth érvelésével) abból, hogy valamely norma által kötelezve vagyunk egy adott cselekvésre $O(p)$ -ből nem következik a szabad akaratot tartalmazó világoknak az a jellemzője, hogy bennük cselekedhetnénk másképp is, mint ahogyan ténylegesen cselekszünk,¹¹ vagyis a determinált világokban is vannak kötelelességeink. Tegyük fel ezért, hogy az A1-hez 0,25-nél kisebb, mondjuk csak 0,1-es értéket rendelünk, és A1-et is olyan világosztálynak tekintjük, ahol (felelősségre vonhatóan) hibázhatunk: ekkor a maradék 0,9-et egyenlően szétosztva a másik három világosztály között azt kapjuk eredményül, hogy A1-ben (0,1) és B1-ben (0,3) hibázhatunk, vagyis annak, hogy hibázunk, a valószínűsége 40%, ami még mindig kevesebb, mint annak a valószínűsége (A2+ B2 = 0,6, ami 60%), hogy nem hibázunk.

KM-nek ezen a ponton szerintem mindössze két választása marad, feltéve, hogy ragaszkodik álláspontjához. Az egyik, hogy valamennyire ugyan „belemerg a játékba”, és elfogadja, hogy a feltétlen felszólítások/episztemikus normák létezése empirikusan ellenőrizhető, de a *Közömbösség elvét* figyelmen kívül hagyva rendkívül nagy priort tulajdonít az ilyen normák létezésének. A másik,

¹¹ Elzein 2020.

hogy továbbra is elvi kiindulópontnak, empirikusan tesztelhetetlennek tekinti az episztemikus normák létezéséről szóló állításokat, azaz teljes egészében elutasítja a valószínűségi érvelést. Az alábbiakban ezt a két lehetőséget vizsgálom részletesebben.

3. Következetlenség és/vagy normasértés?

Lássuk először az első alternatívát, azaz tegyük fel, hogy KM rendkívül nagy priort tulajdonít a „Léteznek feltétlen felszólítások” állításnak amellet, hogy empirikusan tesztelhető hipotézisnek tekinti azt. Ez lehetne az – elemzésemben kétértelművé váló – „kiindulópontul választás” kifejezés egyik jelentése. Bernáth szerint

[...] ha hiányoznak [ti. a feltétlen normatív erővel rendelkező felszólítások, mint amilyen a szkeptikusé az ítéletünk felfüggesztésére], akkor a szcientista progresszív metafizika képviselője nem mondhat semmi különösebben erőset arról, hogy a konzervatív metafizikusnak miért ne lenne szabad kiindulópontul azt az állítást választania, hogy a szkeptikus kihívás egy feltétlen felszólítást rejt magában vélekedéseink felülvizsgálatára (Bernáth 2023. 222–223).

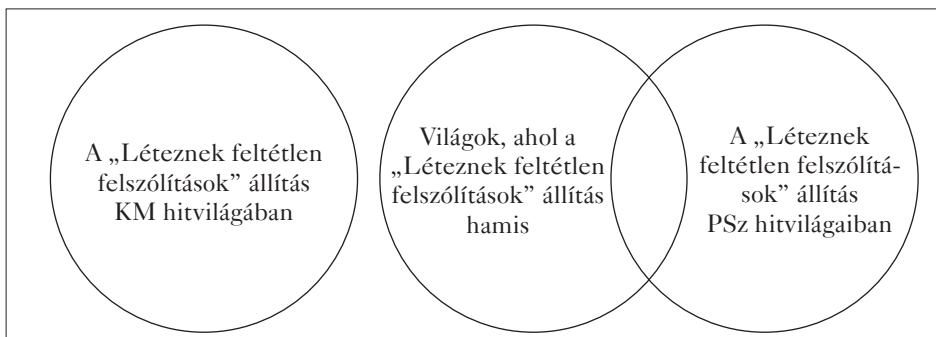
Nos, igaz, hogy ha „erős”-ön normatív erejű kritikát értünk, ilyet a normák létezését elutasító PSz nyilvánvalóan nem mondhat. Annyit azonban mondhat – és az ő álláspontjához mérten ez a *lehető legerősebb* kritika, – hogy a mi világunkban a megismerő szerephez hozzátartozik a bayesiánus ismeretelmélet¹² elfogadása. Ennek egyik – a megismerő attitűdnek megfelelően axiómának tekintett – alap-tézise a már említett *Közömbösség elve*, amely éppen a túl nagy priorok hozzárendelését hivatott megakadályozni:¹³ ennek ellenére KM a „Léteznek episztemikus normák” állításnak indokolhatatlanul nagy priort, azaz (közel) 1-nek megfelelő valószínűségi értéket tulajdonít. Mindemellet: PSz szerintem nem hibáztatná ismeretelméleti értelemben KM-et, mindössze annyit állapítana meg, hogy KM attitűdje nem megismerő.

¹² Előadásomban amellet érveltem, hogy a bayesiánus ismeretelmélet „versenyben marad”, mert képes válaszolni a külvilág-szkepticizmus jelentette kihívásra, ezért betöltheti a „független ismeretelméleti alap” (Bernáth 2023. 216) szerepét. Lásd ehhez Shogenji 2021, Aune 1991, Bradley 2024. A bayesiánus magyarázati séma univerzális érvényességéről lásd: Chiver (2024). Arról, hogy az ekvivalens elméletek közti választási kritériumok között a bayesiánus megközelítésen belül miért van kitüntetett, elsődleges szerepe az egyszerűségnek/takarékosságnak, lásd Boudry–Fishman (2013).

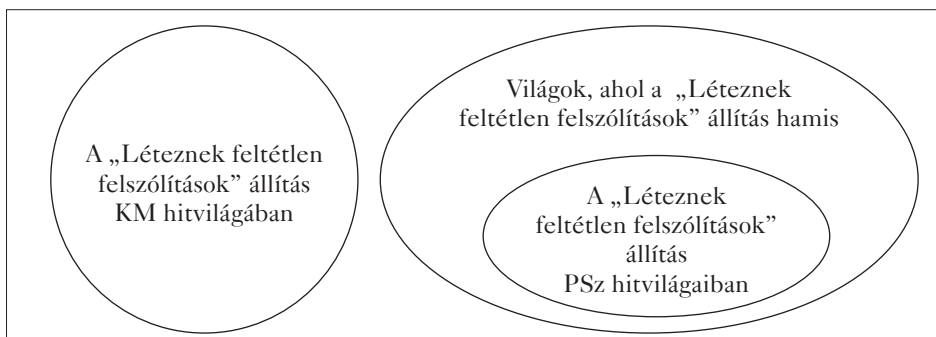
¹³ Carroll 2016. 79–80.

PSz „megismerő”-n azt az episztemikus attitűdöt érti, hogy egy p állítás igazságának felismerése esetén/annak tudatában az S szubjektumnak p -ben való hite alakul ki (illetve ha egyből nem is alakul ki, ennek kialakítására törekszik).

Az eddigieket az alábbi (1) és (2) ábrák szemléltetik,¹⁴ amelyekben KM-nek, illetve PSz-nek a „Léteznek feltétlen felszólítások” állításra vonatkoztatott episztemikus helyzete látható az újabban beérkező negatív evidenciákkal való frissítést megelőzően, illetve a velük való frissítés után.



1. ábra. KM és PSz episztemikus helyzete a „Léteznek feltétlen felszólítások” állítás (hipotézis) negatív evidenciákkal történő frissítését megelőzően.



2. ábra. KM és PSz episztemikus helyzete a „Léteznek feltétlen felszólítások” állítás (hipotézis) negatív evidenciákkal történő frissítését követően.

A bayesiánus ismeretelméletben az ismeretek a hitek igazoltsági fokával összefüggésben bővülnek, az újabb evidenciákkal (vagy ellen-evidenciákkal) történő ismételt frissítések eredményeként. Általában feltételezik, hogy az igazolásnak van egy olyan küszöbértéke, amelynél – amikor az evidenciák mennyisége átlépi azt – felette már nem egyszerűen hitről, hanem evidenciákkal megalapozott ismeretről, tudásról beszélhetünk.

¹⁴ Az ábrák formális szemantikai értelmezéséhez lásd Portner (2009. 161–175).

PSz a frissítés eredményeként az ábrákon látható módon, agnosztikus helyzetből megismerő helyzetbe jut, ezzel szemben KM episztemikus helyzete változatlan marad a kiinduló helyzetéhez képest. Ennek oka természetesen az, hogy KM olyan magas értékű kiinduló priort rendel a „Léteznek feltétlen felszólítások” állításhoz, ami elhanyagolhatóvá teszi az evidenciákkal történő frissítés hatását.

A bayesiánus PSz nézőpontjából azonban aki nem fogadja el a *Közömbösség elvét*, az lemond arról a fajta megismerő szerepről, amelyet PSz a hétköznapiak során és a tudományos megismerésben is paradigmaticusnak tekint. Mivel ő nem-normatív elveket követ, *nem* állítja (mert nem állíthatja) azt, hogy az ő bayesiánus logikája/ismeretelmélete minden szempontból felsőbbrendű másféle logikáknál/megismerési módoknál: mindössze ezt teszi meg (saját maga és a hozzá hasonlóan gondolkodók számára) a nem-normatív megismerés és racionalitás mércéjévé. A bayesiánus PSz ezért meg van győződve arról, hogy ő KM-nél racionálisabban áll a kérdéshez – pontosabban az ő nézőpontjából KM attitűdje se nem racionális, se nem irracionális, hanem aracionális. Hozzátehetjük: a hétköznapi gondolkodásunk ettől eltérő véleménnyel van KM ismeretelméleti hozzáállásáról, mivel hétköznapi fogalmaink szerint KM-nek a hitek fenntartására vonatkozó beállítódása az összeesküvés-elméletek sémáját példázza.

A már említett W. K. Clifford (és követői) szerint az úgynevezett „evidencializmus” feladása minden körülmények között helytelen.¹⁵ Ezzel szemben én úgy látom, hogy PSz szcientista megközelítésében a helyes/helytelen skálán nem értékelhető ki, mindössze csupán a racionális/irracionális dimenzióban, amely azonban a PSz-hez hasonlóan gondolkodó filozófusok szerint nem normatív, hanem pragmatikus elveken alapul. Az evidencializmus feladásának igényét ezenfelül az is alátámasztja, hogy a tudománytörténetben előfordultak már olyan esetek, amelyekben a bizonyíték nélkül elfogadott és fenntartott hipotézisekről későbbi tesztelésük során derült csak ki, hogy valójában nem hibásak, sőt, éppen ellenkezőleg, magyarázóerejükben felülmúlják az addig elfogadott hipotézist.¹⁶

Az evidencializmus feladásából viszont első pillantásra látszólag könnyen levezethető az, amit Bernáth így összegez:

[PSz] felemlgetheti azt, hogy egy ilyen hozzáállás (ti. a feltétlen felszólítások létezését kiindulópontul választó KM hozzáállása) nem feltétlenül hasznos [...], de nem mondhat semmit arról, hogy [...] a hasznosság szempontja [...] miért kellene érdekelje a konzervatív metafizika képviselőjét (Bernáth 2023. 223).

¹⁵ Clifford (1877/1999): “It is wrong always, everywhere, and for anyone to believe anything on insufficient evidence.”

¹⁶ Ilyen volt Millikan olajcsepp-kísérlete az elektron töltésének megmérésére: ez az esettanulmány egyben arra is rámutat, hogy a tudományos kutatás folyamata bonyolultabb a Popper-féle falszifikációs modell „kiinduló sejtés (hipotézis) megfogalmazása – a hipotézis megcáfolására tett kísérletek – ezek alapján a hipotézis elutasítása vagy fenntartása” sémájánál (Wolpert 1993. 96–97).

Ez azonban szerintem téves értékelés. PSz mondhatja azt, hogy a természet-tudományos magyarázatokat azért érdemes (bár nem kötelező!) elfogadni, mert egyedül ezek elfogadása teszi lehetővé a természetben rendszeresen előforduló események olyan – matematikai alapú – reprezentációját, amelynek segítségével egy adott eseménytípusba tartozó eseménypéldányok a tudományos kísérletek és a tudományok eredményeinek gyakorlati felhasználása során megbízhatóan replikálhatók, megismételhetők (mint arra már a kétféle álláspont összehasonlításánál fentebb utaltam), és ez a sajátosságuk ráadásul *kultúráktól független*.¹⁷ Ennyiben pedig – *pace* Bernáth – vitathatatlanul hasznosabb a tudományos beállítódás, mint a tudományos megismerés vonatkozásában megbízhatatlan belső tapasztalat ingatag talaján álló fenomenológiai konzervativizmus elfogadása.

4. Egy újabb paradoxon

Dolgozatom befejezéseként a KM számára adódó másik lehetséges stratégiát vizsgálom meg. Ezt a stratégiát választva, a „kiindulópontul választás” kifejezés másik jelentésének megfelelően KM nem fogadja el, hogy empirikusan ellenőrizhető hipotézisként lehetne kezelni a feltétlen felszólítások létezéséről szóló állítást (amelyet szerinte a konzervatív fenomenológia „Hihetőségi elv”-nek is nevezett módszerével felfedezhető, nyers fenomenológiai tény tesz igazzá), és továbbra is ragaszkodik annak alapelv státuszához. Egyúttal választ keresek arra a fentebb nyitva hagyott kérdésre is, hogy vajon hogyan lehetne közvetett módon tesztelni az ilyen felszólítások (illetve a nekik megfelelő erős episztemikus kötelességek) létezését kifejező állításokat.

Visszatekintve a szabad akaratnak a dolgozatom elején ismertetett paradoxon-alapú felfogására, első pillantásra úgy tűnhet, hogy KM számára sokkal előnyösebb ennek a második alternatívának az elfogadása. Úgy tűnhet, elmondhatja magáról: sikeresen teljesítette a küldetését: bár a fenomenológiai és a morális érv viszonylag erős indokokat szolgáltat a szabad akarat létezése mellett, az elmentéses világképek okozta feszültségből a valódi kiutat egy racionális stratégiaként számára mégis a prudenciális érv elfogadása jelenti, aminek segítségével bemutatta, hogy igazolás nélkül is fel van jogosítva a szabad akaratban való hitre, vagyis megmutatta, hogy – speciális körülmények között ugyan, de – a három együttesen inkonzisztens állítás közül (2) hamisnak bizonyul. Mindeközben – szemben az előző alternatívával – sikerült neki elkerülnie, hogy komolyabb engedményt tegyen a progresszív szcientizmusnak, hiszen végig következetesen kitartott a világképének keretét meghatározó alapelv nem-empirikus státusza mellett.

¹⁷ Williams 1978. 248.

Véleményem szerint azonban az imént felvázolt helyzet valójában ennél összetettebb, és egyáltalán nem kedvez azoknak, akik az említett második alternatíva mellett kötelezik el magukat. Bernáth ugyanis nem veszi észre, hogy az eredeti paradoxon feloldására irányuló érvelése során három olyan – immár nem metafizikai, hanem ismeretelméleti-metafilozófiai – állítást fogad el, amelyek együttesen inkonzisztensek, így egy újabb paradoxont eredményeznek. Ezek az alábbiak:

- A) Csak akkor lehetünk olykor feltétlen felszólítások címzettjei [azokban az esetekben is, amikor végül nem úgy cselekszünk, ahogy azt szóban forgó morális kötelességeink előírják], ha rendelkezünk szabad akarattal (Bernáth 2023. 141).
- B) Ha nincsenek feltétlen felszólítások, akkor [...] bárkinek bármikor ismeretelméleti jogában áll feltenni, hogy ő igenis fel van szólítva ilyen feltétlen felszólítások által (Bernáth 2023. 226).
- C) Ha a bizonyíték olyan erős, hogy a determinizmus elfogadására kényszerít minket [függetlenül attól, milyen episztemikus perspektívát veszünk fel], akkor mind a szkeptikus kihívás, mind a determinizmus hamisságát igazoló okfejtések erejüket veszítik (Bernáth 2023. 234).

A), B) és C) együttes inkonzisztenciája könnyebben belátható, ha A) helyett (C0b)-nek azt a változatát vesszük, amely A)-val ekvivalens:

- (C0b) Ha nem létezik szabad akarat, akkor nincsenek feltétlen felszólítások, amelyeknek olykor címzettjei vagyunk.

Azt kapjuk, hogy C0b-ből és B)-ből a láncszabállyal levezethető a

- (D) „Ha nem létezik szabad akarat, akkor jogunkban áll feltenni, hogy ilyen feltétlen felszólítások címzettjei vagyunk.”

állítás. Ez részben kifejezi azt a meggyőződést, hogy a „Feltétlen felszólítások címzettjei vagyunk” állítás empirikusan nem tesztelhető alapelv, avagy keretállítás.

A paradoxon akkor jön létre, ha azt a kérdést tesszük fel, hogy vajon abban az esetben, amelyben belátjuk, hogy nem létezik szabad akarat, ismeretelméleti jogunkban áll-e fenntartani azt a hitünket, hogy léteznek feltétlen felszólítások, amelyeknek címzettjei vagyunk. (D) szerint erre a kérdésre igenlő választ adhatunk. (C0b) szerint viszont – mivel a „Nem létezik szabad akarat” állítás elfogadását eredményező bizonyítékok ereje öröklődik a belőle és a „(Valószínűleg) Nem létezik szabad akarat” állításból modus ponens használatával levonható „Nem léteznek feltétlen felszólítások” állításra is – a kérdéses esetben ugyan-

olyan kényszerítő erővel, illetve ugyanakkora nagyfokú valószínűséggel látnánk be azt, hogy nincsenek feltétlen felszólítások, mint amekkora erővel azt látnánk be, hogy nem létezik szabad akarat, ezért a kérdésre nemleges választ kell adnunk. Mindebből következően (D) alapján igaz, C0b alapján viszont nem lehet igaz az, amit Bernáth így fogalmaz meg:

...akkor sem kötelességem feladni a feltétlen felszólításokba vetett hitemet, ha nincsenek ilyen feltétlen felszólítások, de akkor sem, ha vannak. Tehát [...] igazol[t], hogy e hitet akkor is fenn lehet tartani, ha egyáltalán nem igazolt. (Bernáth 2023. 227–228.)

Gondolatmenetem zárásaként szeretném közreadni azt a sejtésemet, hogy miért jön létre ez az újabb paradoxon: szerintem azért, mert ismeretelméletileg inkohereus álláspontra helyezkedik az, aki úgy tart egy adott állítást empirikusan tesztelhetetlen alapelvnek, hogy egyúttal igazságának szükséges feltételeként egy olyan másik állítást fogalmaz meg, amely empirikusan tesztelhető. Ekkor ugyanis az empirikusan tesztelhető állítás az empirikusan tesztelhetetlen alapelv megdöntőjévé (*defeater*) válik, ami miatt az alapelv elveszíti alapelv státuszát.

IRODALOM

- Aune, Bruce 1991. *Knowledge of the External World*. London, Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203323021>
- Baggini, Julian 2003. *Atheism: A Very Short Introduction*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/actrade/9780192804242.001.0001>
- Bernáth László 2023. *Létezik-e szabad akarat?* Budapest, Pesti Kalligram Kft.
- Boudry, Martin – Yonatan Fishman I. 2013. Does Science Presuppose Naturalism? *Science & Education*. 22/5. 921–949. <https://doi.org/10.1007/s11191-012-9574-1>
- Bradley, Darren 2024. Objective Bayesianism and the Abductivist Response to Scepticism. *Episteme*. 21/1. 64–78. <https://doi.org/10.1017/epi.2020.54>
- Carroll, Sean 2016. *The Big Picture: On The Origins of Life, Meaning, and the Universe Itself*. Dutton, Imprint of Penguin Random House.
- Chivers, Tom 2024. *Everything is Predictable: How Bayesian Statistics Explain Our World*. New York, Atria – One Signal Publishers.
- Clifford, William K. 1877/1999. The ethics of belief. In Thomas Madigan (szerk.) *The Ethics of Belief and Other Essays*. Amherst/MA, Prometheus.
- Cornman, James W. – Keith Lehrer – George S. Pappas 1992. *Philosophical Problems and Arguments – An Introduction*. Indianapolis, Hackett Publishing Company.
- Dennett, Daniel C. 1991. *Consciousness Explained*. New York, Little Brown.
- Elzein, Nadine 2020. Determinism, „Ought” Implies „Can” and Moral Obligation. *Dialectica*. 74/1. 33–60. <https://doi.org/10.48106/dial.v74.i1.03>
- Mackie, J. L. 1977. *Ethics. Inventing Right and Wrong*. New York, Penguin Books.
- Musolino, Julien 2015. *The Soul Fallacy: What Science Shows We Gain from Letting Go of Our Soul Beliefs*. Prometheus Books.

- Portner, Paul H. 2005. *What is Meaning? Fundamentals of Formal Semantics*. Oxford, Blackwell Publishers.
- Sapolsky, Robert 2017. *Behave. The Biology of Humans at Our Best and Worst*. New York, Penguin Press.
- Schiffer, Stephen 2003. *The Things We Mean*. Oxford, Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/0199257760.001.0001>
- Schiffer, Stephen 2006. Vagueness. In Michael Devitt – Richard Hanley (szerk.) *The Blackwell Guide to the Philosophy of Language*. Oxford, Blackwell Publishers. 225–243. <https://doi.org/10.1002/9780470757031.ch12>
- Searle, John R. 2001. Free Will as a Problem in Neurobiology. *Philosophy*. 76/298. 491–514. <https://doi.org/10.1017/S0031819101000535>
- Shogenji, Tomoji 2017. *Formal Epistemology and Cartesian Skepticism. Routledge Studies in Contemporary Philosophy*. New York, Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203703779>
- Skorupski, John M. 1989. *John Stuart Mill*. London, Routledge.
- Swinburne, Richard 1991. *The Existence of God (Revised Edition)*. Oxford, Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/0198239637.001.0001>
- Taleb, Nassim Nicholas 2012. *A fekete hattyú*. Ford. Boris János és Goddard Zsuzsanna. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Tózsér, János 2023. *The Failure of Philosophical Knowledge. Why Philosophers are not Entitled to their Beliefs*. London, Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781350340077>
- Urmson, James O. 1993. Akaratszabadság. In: Bánki Dezső (szerk.) *Filozófiai kislexikon*. Budapest, Kossuth Kiadó. Budapest.
- Vimal, Ram 2009. Meanings Attributed to the Term 'Consciousness': An Overview. *Journal of Consciousness Studies*. 16/5, 9–27.
- Williams, Bernard – John Cottingham 1978. *Descartes. The Project of Pure Inquiry*. London, Penguin Books.
- Wolpert, Lewis 1992. *The Unnatural Nature of Science*. London, Halcyon Books.

Szabadságot a zombiknak!

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18684>

I.

Első ránézésre semmilyen fogalmi ellentmondást nem tartalmaz az az elképzelés, hogy egy fenomenális tudatosság nélküli zombinak is lehet szabad akarat. Miért ne dönthetne úgy a zombi, hogy jobbra, esetleg balra indul, vagy akár inkább először körbetekint akkor, amikor éppen kimászik a sírból? Ennek megfelelően úgy vélem, ha létezik egy zombi ikrem a fenomenális tulajdonságokat teljesen nélkülöző zombi-világban, az nemcsak pontosan ugyanúgy viselkedik, mint én – ettől nevezzük őt az én zombi ikremnek –, hanem ha ezt a viselkedést az én esetemben a saját szabad döntéseim idézik elő, akkor ez rá is igaz lesz. Ha komolyan vesszük ezt a lehetőséget, akkor a Libet-féle és más hasonló kísérletekben szereplő előzetes agyi állapot – amely tehát szisztematikusan megelőzi a döntés pillanatát – nem feltétlenül cáfolja a szabad akarat, a szabad döntések jelenlétét. Maga ez az előzetes neurális tevékenység ugyanis, – vagyis a Libet-féle „Readiness Potential” – lehet a döntés maga. Ebben az értelmezésben az a tény, hogy a tudatos döntést időben megelőzi, betudható pusztán annak, hogy a döntés tudatosulása később megy végbe. Arra, hogy bizonyos mentális események tudatosulása időben elcsúszhat az események bekövetkeztétől, amúgy is független tudományos bizonyítékaink vannak, legjobb tudomásom szerint.

Bernáth László szerint azonban mindez nem lehetséges, a szabad döntésnek, a szabad akarat megnyilvánulásának mindig fenomenálisan tudatosnak kell lennie. Hogy ez miért volna így, arra egyetlen helyen hoz egy érvet a könyvben, amely így szól:

[A] tudatosságnak központi szerepe van a szabad döntések meghozatalában és az akarat szabadságban. [...] [H]a abból indulunk ki, hogy [...] a szabad akarat nem más, mint az, hogy egyes létezők saját változásuk folyamának medrét maguk tudják szabályozni, akkor világos, hogy a létezőben lévő tendenciák tudatos ismerete kell ahhoz, hogy ezeknek a folyamatoknak a szabályozása lehetséges legyen. Másképpen megfogal-

mazva, ha a szabad döntés a már meglévő folyamatok szabályozásában áll, annak meghatározásában, hogy melyik jut érvényre, akkor világos, hogy az ágensnek tudnia kell ezekről a folyamatokról ahhoz, hogy a döntés valóban szabad legyen [...] (193.)¹

Számomra ez az érv azonban nem túl meggyőző. Ahhoz ugyanis, hogy információval rendelkezünk saját tudattalan folyamatainkról, a bennünk tetten érhető és a jövő lehetőségeit meghatározó tendenciákról, nem szükséges, hogy fenomenálisan tudatos állapotban legyünk. Tudomással rendelkezni ezekről ugyanis más módon, a tudatosság olyan más fajtáinak a révén is lehet, mint például az úgynevezett hozzáférési vagy a monitorozási tudatosság.² Ilyesfajta tudatossággal pedig egy zombi, vagy akár egy gép is rendelkezhet. Egy robot képes lehet saját belső állapotait, a benne zajló folyamatokat és tendenciákat monitorozni, és akár képes lehet arra is – ha úgy alkották meg –, hogy a monitorozás eredményeképpen előálló reprezentációk befolyásolják viselkedése alakulását. Mindezek alapján úgy vélem, semmilyen jó okunk nincsen elvetni azt a feltételezést, hogy a szabad akarat megnyilvánulásai, a szabad döntések nem feltétlenül fenomenálisan tudatosak.

II.

Ha igazam van, és a szabad döntések nem feltétlenül fenomenálisan tudatosak, akkor ebből az következik, hogy tudatos tapasztalataink e döntésekről és a nyomukban létrejövő cselekvésekről nem döntenek el azt a kérdést, vajon a döntések maguk szabadon, nagyobbreszt az ágens által meghatározottan jönnek-e létre. Ennek az állításnak az igazságát azonban más megfontolások alapján is beláthatjuk. Induljunk ki abból, Bernáth maga hogyan határozza meg a szabad akaratból létrejött döntések mibenlétét. Mivel ő úgy gondolja, hogy a szabad akarat leginkább tartható fogalma az úgynevezett dilemmatikus helyzetekben történő döntéseink belső tapasztalatából származik, ezért a meghatározásánál e tapasztalatra hivatkozik, még hozzá ekképpen:

[A] mindennapi belső tapasztalat egy része úgy mutatja be a valóságot, hogy abban mi olyan szabad lények vagyunk, akik az akarat irányát a döntés pillanatában határozzuk meg úgy, hogy közben igaz az, hogy a döntés pillanatában dönthettünk volna másképpen, mint ahogy döntöttünk. Ezek azok a döntések, ahol legalább két cselekvési lehetőségre jelentős mértékben motiválva vagyunk, mivel legalább két cselekvési lehetőséget jónak látunk más és más szempontból nézve. (126.)

¹ Az idézetek és a hozzájuk tartozó oldalszámok – ha külön nem jelzem – mindig Bernáth 2023-ból származnak.

² Lásd Block 2002.

E meghatározásból egy kételemű definíció bontakozik ki, amely szerint a valóban szabad döntések két feltételnek kell hogy eleget tegyenek. Egyrészt annak, hogy a) létezzenek cselekvési alternatívák (ezt Bernáth lehetőség-feltételnek hívja), másrészt annak, hogy b) én legyek az, aki meghatározza, hogy ezen alternatívák közül végül melyik valósul meg (ez volna az úgynevezett kontroll-feltétel). Nos, szerintem ez a meghatározás teljes mértékben plauzibilis: valószínűleg tényleg így kell gondolnunk a szabad akaratból származó döntésekre és cselekvésekre, és még azzal is egyetértek, hogy a fogalom legalvalószínűbb forrása bizonyos döntéseink és cselekedeteink belső tapasztalata. Úgy vélem azonban, hogy önmagában az, hogy ilyen tapasztalattal rendelkezünk, még nem dönti el azt a kérdést, hogy az e fogalomnak megfelelő szabad akaratú döntések valóban léteznek-e vagy sem. Ehhez ugyanis arra volna szükség, hogy kétséget kizáróan meggyőződjünk róla, a két feltétel valóban fennáll. Ezt azonban álláspontom szerint nem végezhetjük el pusztán belső tapasztalatunk vizsgálatával. Itt ugyanis olyan tényezők is szerepet kapnak, amelyek első ránézésre nem tartoznak szoros értelemben a tapasztaló énhez, mint például az, hogy valóban léteznek-e az ágens előtt nyitva álló alternatívák, vagy hogy nem állnak-e fönn a döntést determináló tudattalan, vagy az alanyhoz képest külső oksági tényezők. Hiszen az, hogy a világ olyan állapotban van-e, hogy az események alakulásának ténylegesen több alternatív metafizikai lehetősége áll az alany előtt egy adott időpillanatban, vagy sem, éppen annyira nem pusztán a saját tapasztaló énünkről szóló kérdés, ahogy Bernáth egyik példájában az, hogy a Hold valóban ugyanakkora-e, mint a Nap. Ezekben a kérdésekben is számít természetesen az, nekünk hogyan tűnnek a szóban forgó dolgok tapasztalataink során, ám ennek igazoló erejét viszonylag könnyen felülírja a valóságról szóló valamilyen tudományos bizonyíték. Ugyanezt lehet elmondani azokról a kérdésekről, hogy tudatos döntésünk ténylegesen mennyire determinált tudattalan folyamatok, vagy külső tényezők által, illetve mennyire képes valóban maga kontrollálni a belőle származó cselekvést. Mindezek alapján nekem úgy tűnik, hogy döntéseink és cselekvéseink belső tapasztalatának fenomenológiája sokkal inkább egy kompatibilistának nevezhető szabadságkonceptiót támaszt alá, mintsem a libertariánust. Hiszen azt talán valóban megtapasztaljuk, hogy bizonyos döntéseink és a belőlük származó cselekvések abban az értelemben szabadok, hogy semmifajta külső kényszer nem áll fenn, amikor végrehajtjuk őket, és semmifajta ellenállhatatlan belső motívum nem uralja tetteinket. E tapasztalat persze bizonyos értelemben és bizonyos mértékig alátámasztja a libertariánus konceptiót is, hiszen annyit, úgy tűnik, igazol, hogy legalább a nyilvánvaló külső és belső kényszerítő erőket kizárhatjuk, mint amelyek tényleg nincsenek jelen bizonyos döntési szituációkban. Ám ahhoz a telivér libertariánus szabad akarathoz, amelynek létezése mellett Bernáth síkra száll, e tapasztalatra nem elég hivatkozni, hiszen az messze többet kíván meg, mint az empirikusan megjelenő nyilvánvaló külső és belső kényszerítő körülmények hiányát.

III.

A fenti meghatározásból szerintem az is kiolvasható, hogy a szabad akarat libertáriánus fogalma egy alapvetően funkcionális fogalom. Azt mondja nekünk, hogy akkor beszélhetünk szabad akaratról vagy szabad döntésekről, ha igaz az, hogy bizonyos strukturális feltételek fennállása esetén ilyen és ilyen kimenetek következnek be. Konkrétan akkor van szó szabad döntésről e meghatározás szerint, ha több valóban rendelkezésre álló alternatív cselekvési lehetőség közül az alany határozza meg, melyik valósuljon meg. Az akaratszabadság tehát ebben az értelemben nem fenomenológiai fogalom úgy, ahogy a fájdalom vagy a szédülés, vagy más ilyesfajta testi érzetek, esetleg egyes érzelmek fogalmai azok. Ez utóbbiak esetében ugyanis maga a jelenség, amire a fogalom vonatkozik, pusztán fenomenológiai jelenség, vagyis lényege abban áll, milyen megtapasztalni azt, hogy az alany az adott állapotban van. Természetesen nem azt akarom mondani, hogy a szabad döntéseknek nem lehetséges fenomenológiája, akár sajátos, csak rájuk jellemző fenomenológiája. Nem akarok tehát állást foglalni a kognitív fenomenológia lehetőségét illetően, ugyanis elképzelhetőnek tartom, hogy kognitív állapotaink – mint amilyen a mérlegelés és a döntés is – fenomenális karakterrel rendelkezzenek. Ugyanakkor, még ha rendelkeznek is, ebből nem következik az, hogy maguk ezek a kognitív állapotok lényegüknél fogva fenomenálisak lennének, vagyis mivoltuk abban állna, milyen megtapasztalni, átélni őket. Éppen ellenkezőleg: a kognitív állapotok nagyon is jól leírhatók funkcionális állapotokként, függetlenül attól, mit gondolunk tapasztalati megjelenésükről. Ha nem így volna, ha a kognitív állapotok maguk is lényegüknél fogva tapasztalati fenomenális állapotok lennének, akkor természetesen a zombik – akik semmiféle fenomenálisan tudatos állapottal nem rendelkeznek – soha nem volnának semmilyen kognitív állapotban. Ebben az esetben kizárólag a viselkedésük volna a miénkkel teljesen megegyező, vagyis szűk értelemben vett behaviorista zombik lennének. Talán mondanom sem kell, hogy az elmefilozófiai szakirodalomban nem így szokás a zombikra gondolni. Teljes a konszenzus azügyben, hogy belső funkcionális állapotok is, és így kognitív állapotok is megegyeznek a mieinkkel. Így hát ismét csak oda lyukadunk ki, semmilyen fogalmi akadály nem látszik annak, hogy elismerjük: ugyanolyan szabad döntéseket hoznak, mint mi – már ha mi tényleg szabad döntéseket hozunk.

IV.

Mivel a szabad döntés libertáriánus fogalma egy alapvetően funkcionális, kognitív folyamatra utaló fogalom, ezért lehetnek olyan aspektusai, amelyek nem tárnak föl a döntést végrehajtó alany számára. A szabad, dilemmatikus helyzetekben meghozott döntések belső tapasztalatának fenomenológiája tehát nem

feltétlenül nyújt teljes információt az ilyen döntések összes jellemzőjéről. Éppen ezért Bernáthtal ellentétben úgy vélem, nem evidens, hogy erre a jelenlégre kiterjed a fenomenológiai konzervativizmus mint módszertani elv erős változata. Ez utóbbit, és a gyengébb verziótól való eltérését Bernáth ekképp határozza meg:

[A] fenomenológiai konzervativizmus egy erős [...] változat[a] szerint a belső tapasztalat tanulságát [sic!] csakis valamilyen rendkívül erős érv írhatja felül, amennyiben nem a külvilágról, hanem a belső világról van szó, azaz arról, hogy milyen a belső tapasztalattal rendelkező én, illetve mit is tapasztal. Azért, mert a belső tapasztalattal rendelkező énről, illetve a belső tapasztalatról magáról csakis a belső tapasztalat nyújt közvetlen információt, minden más csak közvetett érvekkel tud szolgálni. (202–203.)

Mert az igaz, hogy ahol a belső tapasztalat csak közvetett tanulsággal [sic!] tud szolgálni, például a külvilág tárgyaival kapcsolatban, ott a tudománynak könnyen nagyobb súlya lehet (már csak azért is, mert különleges módszereivel és eszközeivel a tudomány több információt tesz hozzáférhetővé, mint amire a belső tapasztalat magában képes lenne). Ám ha olyan területről van szó, melyhez a belső tapasztalatnak közvetlenebb hozzáférése van, mint a természettudománynak, akkor jól tesszük, ha továbbra is a belső tapasztalatra, mintsem a tudományos elméletek és az azokból nyerhető világgép sugalmazásaira hallgatunk. (209.)

Vagyis az én a saját tapasztalatainak fenomenológiája által feltárt tények tekintetében igen erős episztemikus pozícióban van, hiszen ezekkel kapcsolatban maga a tapasztalat komoly igazolóerővel rendelkezik, amit csak valamilyen egészen elementáris erejű ellenbizonyíték képes megkérdőjelezni. Világos azonban, hogy még a tapasztaló én összes aspektusa és jellemzője sem sorolható teljesen ezen episztemikusan védett területre, hiszen nem mindről rendelkezünk közvetlen belső tapasztalattal, gondoljunk csak a tudattalan folyamatokra. Mármost, ha a fent kifejtett gondolatmenet legalább részben igaz, a szabad döntésekre is az utóbbi áll, vagyis ezek sem tartoznak teljes egészükben a szóban forgó módszertani elv hatókörébe. Kognitív állapotok, folyamatok esetében ez nem túl meglepő, gondoljunk csak arra, hogy általában a kognitív fenomenológia létezése körüli vitákban is nyilvánvalóvá vált, hogy önmagában ezen állapotok tapasztalatának introspekciója nem dönt arról, hogy a kognitív állapotok során fellépő fenomenális minőség minek tudható be: a szóban forgó kognitív állapotnak, az azt kíséző, vele egyidejű, és egyben átélt szenzorikus állapotnak, vagy esetleg együttesen mindkettőnek.³ Éppígy: a fenomenológiai konzervativizmus erős változatára, és ennek iránymutatása szerint kizárólag a belső tapasztalatra nem támaszkodhatunk annak eldöntésében, vajon a libertariánus szabad akarat

³ Lásd Chudnoff 2015. 24–25.

döntés valóban létezik-e. És mivel ez fontos pontja Bernáth tág értelemben vett szabad akarat melletti argumentációjának, ezért ez, azt hiszem, fontos kritikája is, hiszen egyik érve a szabad akarat létezése mellett éppen az, hogy egyes döntési helyzetek belső tapasztalata igazolja ezt.

V.

De nem jár sokkal jobban másik érve sem, amely az abszolút kötelességek teljesítésére hívó feltétlen felszólítások jelenlétén alapul. A feltétlen felszólítások tapasztalatát ugyanis csak akkor vehetjük teljesen komolyan, ha meg vagyunk győződve róla, tényleg léteznek azok az abszolút kötelezettségek, amelyek teljesítésére felhívunk minket. Azonban az abszolút kötelezettségek létezését Bernáth épp a feltétlen felszólítások tapasztalatára, illetve e tapasztaltnak – megint csak a fenomenológiai konzervativizmus erős változata által garantált – nagyon erős igazolóerejére alapozza. Saját szavai szerint:

[A] belső morális tapasztalat, a feltétlen felszólítások megjelenése belső életünkben önmagában igazolja ennek létezését éppen úgy, mint ahogy a külvilág elmefüggetlen létezőként való megjelenése igazolja a külvilág létezésébe vetett hitet. Ezért e fenomenológiai jellegű morális érv is közvetetten, de támaszkodik a fenomenológiai konzervativizmusra. (135–136.)

Bernáth szerint tehát a morális felszólítások (vagy legalábbis egy részük) feltétlen jellegű, vagyis úgy szólítanak föl bizonyos cselekvések végrehajtására vagy az azoktól való tartózkodásra, hogy nincsenek tekintettel az egyéni különbségekre, vagyis céljainkra, hajlamainkra, érdekeinkre. Sokan jellemezték már így – mondjuk Kanttal az élen – a morálfilozófia történetében az erkölcsi felszólítások, parancsok lényegi sajátosságát, és e jellemzés valóban plauzibilisnek is tűnik annak fényében, amit ténylegesen tapasztalunk, amikor ilyen döntési helyzetekbe kerülünk. Azonban mindebből csak akkor következtethetünk az abszolút kötelességek objektív létezésére, ha nemcsak a felszólítások, de az alapjukul szolgáló abszolút kötelezettségek létezésére is érvényesen következtethetünk e tapasztalataink alapján. Azonban ez közel sem evidens. Itt talán még egyértelműbb a helyzet, mint az előző érv esetében, hiszen az abszolút kötelességek, ha léteznek, nem a tapasztaló énhez tartoznak, hanem – gondolom ezzel Bernáth is egyetért – a valóság metafizikai bútorzatának az alanytól független tartozékai. Éppen ezért létezésük kérdésében – bár tagadhatatlanul ad némi igazolási muníciót – nem döntő a feltétlen felszólításokról szóló belső tapasztalat: az lehet akár illúzió is. Idézzük föl például Wittgenstein szavait az etikáról szóló előadásában, amelyben a morál mibenlétét Bernáth-tal teljesen analóg módon valamiféle abszolút kötelességekre való felszólításként értelmezi:

Nézzük hát meg, mit érthetnénk azon a kifejezésen, hogy az abszolút jó út. Azt hiszem, ez volna az az út, amelyen mindenkinek, ha egyszer megpillantotta, logikai szükségszerűséggel el kell indulnia, ha pedig nem indul el, szégyellnie kellene magát. Ugyanez áll az abszolút jóra: ha ez valamilyen leírható tényállás volna, akkor olyan tényállás lenne, amit mindenki, függetlenül mindenkori ízlésétől és hajlamaitól, szükségszerűen létrehozna, vagy ha nem, akkor büntudatot érezne, amiért nem tette. Én azt mondanám, hogy ez agyrem. Nincs olyan tényállás, amely – hogy úgy mondjam – egy abszolút bírót kényszerítő erejével rendelkezne. (Wittgenstein 1965/1990. 9.)

Hogy miért nem lehetséges ilyesfajta tényállás, tehát miért nem lehetségesek abszolút kötelességek, azt Wittgenstein nem igazán fejti ki, valószínűsítem, hogy főként arra gondolhatott, hogy egy ilyesfajta tényállás valamiképpen intrinzikus módon olyan erős motiváló-, cselekvésirányító erővel kell hogy rendelkezze, ami lehetetlenné teszi, hogy ha valaki világosan megragadja őket elméjében, az mégse ismerje el ezt a motivációt, és ne legyen késztetve rá, hogy kövesse a kötelesség szavát. Márpedig, folytatódik a gondolatmenet, ez bármely ismert tényállás esetében elképzelhető, így nagyon furcsa feltételezni egy ilyesfajta közvetlen és feltétlen motiválóerővel rendelkező tényállás létezését. Bárhogy vélekedünk is erről az érvelésről, talán nem túlzás azt mondani, hogy e kérdés a 20. század elejétől fogva a metaetikai viták egyik fő célpontja, és eldöntéséhez biztosan nem elegendő a feltétlen felszólítások tapasztalati megjelenésére hivatkozni.

VI.

Lehet azonban, hogy valamit félreértek Bernáth argumentációjában. Egy helyen ugyanis a külvilág-szkepszissel kapcsolatban így ír:

Például azt a vélekedést, hogy „nekem van testem”, mindenki úgy igazolja (mert hát hogyan is igazolná másképpen?), hogy megállapítja azt a tényt, hogy úgy mutatkozik meg számára a világ, mintha abban lenne egy test, ami hozzá tartozik és bizonyos értelemben egyenesen ő maga. Ez a vélekedés egészen addig igazoltnak tekinthető, amíg mondjuk egy filozófus be nem bizonyítja kellően erős érvekkel, hogy valójában a mátrixban szenvedő, testetlen agyak vagyunk a tartályban. Ám amíg ez nem történik meg, a fenomenológiai konzervativizmus képviselője szerint mindenki, akinek így mutatkozik meg a belső tapasztalatban, nyugodtan hihet abban, hogy van teste. (114.)

Míg tehát korábban a fenomenológiai konzervativizmus erős verziójáról azt tudtuk meg, hogy hatóköre a saját tapasztaló énünk, a saját tapasztalataink határain ér véget, itt most úgy tűnik, a külvilág tényeire is érvényesnek tekinti azt Bernáth. A saját testünk ugyanis hagyományosan a tapasztaló énhez képest értel-

mezett külvilág része, ám a fenti idézetben Bernáth a szóban forgó módszertani elvet erre is kiterjeszteni látszik, amikor azt állítja, csak valamiféle nagyon erős ellenkező bizonyíték felmutatása esetén válik episztemikus kötelezettségünk-ké feladnunk a saját testünk létezésébe vetett hitünket. Mintha ehhez a jól ismert szkeptikus érvek, az érzékszervek csalóka működését fölvető argumentáció vagy a hallucináció lehetőségére alapozott érvelések, önmagukban nem volnának elegendőek. Mindez számomra azért különös, mivel azt sugallja, valójában nem kell túlságosan komolyan venni a szkeptikus kihívást, vagy akár bármilyen filozófiai probléma felvetését. Mintha a szkeptikus érvek nem épp arról akarnának minket meggyőzni, hogy tényleg nem tudhatjuk, létezik-e a testünk, vagy a szabad akarat lehetőségének megkérdőjelezését célul kitűző filozófiai argumentációk valójában nem arról akarnának meggyőzni mindannyiunkat, hogy nem lehetünk biztosak benne, a valóságban ténylegesen rendelkezünk olyasfajta szabad akarattal, mint amilyenről tapasztalatunk tanúskodik. Mintha ezek a kérdésfelvetések pusztán elmeélcsiszoló játékok volnának, ahol húzunk egy kártyát, amin az áll: „filozófus vagy? Akkor a) bizonyítsd be, hogy a hallucinációból vett érv ellenére igazoltan hihetünk testünk létezésében; b) mutasd meg, hogy a kemény determinista argumentáció ellenére mégis igazoltan hihetjük, hogy rendelkezünk szabad akarattal.” Mintha tehát mindezeket a dolgokat biztosan tudhatnánk, és a kérdés csak az volna, tudunk-e gyártani hozzájuk elég jól működő kidolgozott argumentációt. Nos, én nem így gondolok a filozófiára. Szerintem a filozófiai problémák valódi kihívások: szigorú filozófiai értelemben valóban nem tudhatjuk, hogy létezik-e a külvilág, benne a testünk, vagy hogy van-e szabad akaratunk. Persze abban egyetértek Bernáthtal, hogy a hétköznapi ritkán megkérdőjelezzük meg ezeket az állításokat. Ám én ezt nem azzal magyaráznám, hogy a filozófiai kihívások pusztán jól csiszolt igazolások kidolgozására felszólító játékos rejtvények, hanem inkább az ismeretelméleti kontextualizmushoz fordulnék, és valami olyasmit állítanék, hogy más igazolási sztenderdek működnek a hétköznapiakban, mindennapi diskurzusaink során, és mások a filozófiában és a tudományokban.

A szabad akarat létezésének kérdése tehát, a külvilág létezésének kérdéséhez hasonlóan, inkább a fenomenológiai konzervativizmus gyenge változatának a hatókörébe esik. Ami azt jelenti, bár kiindulásként valóban elfogadhatjuk hétköznapi tapasztalataink tanúságát, amely szerint rendelkezünk az alternatív lehetőségek közötti saját magunk által meghatározott szabad döntés képességével, ám ahhoz, hogy e tapasztalati bizonyosságban kételkedjünk, elegendőek olyan *prima facie* plauzibilis empirikus vagy metafizikai meggyőződések alapján tett ellenvetések, amelyek megkérdőjelezzik e bizonyosságot.

A kérdés tehát az, léteznek-e ilyen ellenvetések? Természetesen léteznek, hiszen ezek teszik ki a szabad akarattal kapcsolatos metafizikai diskurzus jelentős részét. Néhányukkal Bernáth is foglalkozik könyve IV. fejezetében, még hozzá meglehetősen innovatív módon. Az alábbiakban én kettőt emelnék ki ezek kö-

zül, némileg más hangsúlyokkal ismertetvén az ellenvetéseket, mint ahogy azt Bernáth teszi.

Az első ezek közül azt firtatja, vajon komolyan hihetünk-e abban, hogy valóságunkban létezik olyan jelenség, amelynek működését semmiféle, se determinisztikus, se indeterminisztikus törvények nem szabályozzák. Álláspontom szerint rendkívül furcsa volna ilyesfajta jelenség valóságos létezését komolyan állítani, hiszen az általunk megismerhető empirikus valóságról nem nagyon tudunk másképp gondolkodni, mint úgy, hogy annak működését valamiféle, akár determinisztikus akár indeterminisztikus törvényszerűségek irányítják. Rendkívül furcsa volna tehát az akaratlagos cselekvéseinket és a hozzá vezető oksági folyamatot úgy elképzelni, mint amely egyfajta független elemként kilóg, szigetként elkülönül az empirikus valóság egészéből. Ez persze nem volna fogalmi ellentmondás, mint azt a hasonló ellenvetés állítja, amellyel már találkoztunk, de legalábbis nagyon komolyan veendő metafizikai aggály. Hogy mennyire, azt maga Bernáth is jelzi:

[A]z akaratszabadság nem összeegyeztethető sem azzal, hogy determinisztikus, sem azzal, hogy indeterminisztikus természeti törvények hatálya alá essen, így nem összeegyeztethető sem a naturalizmussal (legalábbis, ha úgy értjük e tézist, amely szerint mindennek a viselkedése leírható a tágan felfogott természettudományok törvényszerűségeivel), sem a fizikalizmussal, nem is beszélve a determinizmus bármilyen formájáról. (189.)

Szerintem azonban itt nemcsak a naturalizmussal vagy a fizikalizmussal való összeegyeztethetőség a kérdéses, hanem általában véve az empirikus valóságról szóló hétköznapi metafizikai képünkkel. A törvényszerű működést ugyanis értelmezésem szerint mindenfajta empirikusan megismerhető jelenség esetében feltételezzük, és e tekintetben teljesen mindegy, hogy fizikainak vagy bármi másnak soroljuk be e jelenségeket. Szándékos cselekedeteink és a hozzájuk vezető oksági folyamatok pedig nyilvánvalóan ezen empirikus valóság részei, amit legjobban az bizonyít, hogy létezése melletti legerősebb érv, ahogy azt már többször láttuk, saját tapasztalatunk.

A másik komoly metafizikai ellenvetés, amelyet röviden megemlítek, azzal kapcsolatos, hogy a libertáriánus szabad akarat koncepció mintha egyfajta sajátos semmiből teremtést, pontosabban önteremtést involválna, amelyről azonban szintén nehéz elképzelni, hogy ilyesfajta folyamatok ténylegesen végbemenjenek empirikus világunkban. Bernáth maga így írja le azt a folyamatot, amikor a folytonos dinamikus változásban lévő szubjektum szabad döntésével meghatározza saját maga történetének további alakulását:

[É]rdemes lenne úgy elképzelni a cselekvő ént, mint egy olyan létezőt, amely mindig motiválva van, mindig akar, amíg él, mindig tör előre, akár egy „lelki” folyam, s olykor bizonyos akadályok hatására ahhoz, hogy mindent elérjen, amit akar, ketté kellene válnia, ám ez lehetetlen. És ekkor ... e folyó maga határozza meg, melyik mederben haladjon tovább. A szabad döntéssel nem egy tőle független új akaratot hoz létre a cselekvő én, hanem saját maga integritását őrzi meg. Saját magában hoz létre változást azzal, hogy elhatározza önmagát, és saját egységét őrzi meg azzal, hogy elhatárolja magát egy iránytól, amelyre eredetileg motiválva volt. (191.)

A kérdés persze az, hogyha az én mindig motiválva van, akkor vajon mi motiválja arra, hogy e döntési szituációkban így vagy úgy határozza meg saját akaratának további irányát. Ha semmi sem motiválja erre, akkor úgy tűnik, mintha itt a semmiből törne elő a végül irányadó akarat, mintha az én saját akaratát és ezen keresztül saját történetének folytatását a semmiből teremtené meg és irányítaná. Ha azonban mégis volt valami, ami motiválta a döntést, akkor persze ez nem történik teljesen függetlenül mindenfajta előzetesen fennálló ténytől, és így a libertariánus értelemben nem teljesen szabad. Míg az utóbbival valóban szemben áll egyes hétköznapi döntési szituációk saját belső tapasztalata, addig az előző lehetőség esetében alig-alig vagyunk képesek felfogni, hogyan volna lehetséges a számunkra ismert, empirikusan adott valóságban.

VII.

Összefoglalva tehát úgy vélem, nagyon is vannak komolyan vehető metafizikai vagy tudományos alapokra építő ellenvetések, amelyek megkérdőjelezzik, mennyire bízhatunk a szabad döntések belső tapasztalata által feltárt fenomenológiai képben. Szerintem voltaképpen e két, többé-kevésbé egyaránt jó igazolást nyújtó ismeretforrásból származó ellentétes megfontolások ütköztetése és mérlegelése a szabad akarat filozófiai vitájának lényege. Éppen ezért a magam részéről motiválatlannak érzem Bernáth gondolatmenetének azon részét, amely amellet köteleződik el, hogy itt egymással összeegyeztethetetlen, sőt sokszor inkább összeférhetetlen tágabb ismeretelméleti, mi több, világnézeti koncepciók ütköznek, amelyek realizálását teljesen reménytelen racionális érvek segítségével megpróbálni eldönteni. Én nem hiszem, hogy a szabad akarat vitában valójában valamiféle progresszív szcientista világkép ütközne egyfajta konzervatív vallásos meggyőződéssel. Bár nyilván nem dédelgetek hamis reményeket az ügyben, hogy a szabad akarat létezése körüli évezredes vitát a közeljövőben valamifajta konkluzív racionális érveléssel le lehetne zárni, ebből nem következik, hogy a racionális érveknek egyáltalán ne lehetne szerepet tulajdonítani a vita alakulásában, és az sem, hogy itt valamifajta összemérhetetlen koncepciókról, egymás meg nem értéséről volna szó. Arról sem vagyok teljesen meggyőződve,

hogy a tudományosság, a tudományos módszertant alapul vevő filozófiai érvelés mindenképpen a szabad akarat ellen szólna. Bár talán nehéz ezt most elképzelni, önmagában semmiféle fogalmi akadályát nem látom annak, hogy valamilyen esetleg empirikus tudományos bizonyítékokra tegyünk szert a szabad akarat létezése mellett. Meggyőződésem, hogy a tudomány nyitott, és sem eddigi eredményei, sem az azokból levonható módszertani vagy metafizikai elvek nem szabják meg teljes mértékben, milyen irányba haladjon. A filozófia pedig – felfogásom szerint – éppen azon legáltalánosabb, a valóság alapvető természetéről szóló kérdések megvitatásának a terepe, amelyeket Bernáth az V. fejezet első felében sokszor racionálisan megvitathatatlanak, eldönthetetlenek minősít, az e kérdések mentén szemben álló álláspontokat pedig összeegyeztethetetlenek vagy összemérhetetlenek állítja be. Nos, bár mindenkit meggyőző megoldást várni kétségkívül naivítás, azért ennyire mégsem rossz a helyzet.

IRODALOM

- Bernáth László 2023. *Létezik-e szabad akarat?* Budapest, Kalligram.
- Block, Ned 2002. Concepts of Consciousness. In David Chalmers (szerk.) *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. Oxford, Oxford University Press, 206–219.
- Chudnoff, Elijah 2015. *Cognitive Phenomenology*, New York, Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315771922>
- Wittgenstein, Ludwig 1965/1990. Előadás az etikáról. Ford. Babarczy Eszter. *Nappali ház*. 1990/1. 7–11.

Költségek és kockázások*

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18685>

I. BEVEZETÉS

Különös élmény volt Bernáth László *Létezik-e a szabad akarat?* című könyvét olvasnom. Esetemben ugyanis az az érdekes helyzet állt elő, hogy filozófiai, világnézeti polarizációjával és „ha »x« akkor »y«” típusú állításaival szinte maradéktalanul egyetértettem, mindeközben majdhogynem a lehető legélesebben ellenkező filozófiai pozíciót érzem magaménak – vagyis radikálisan mást gondolunk arról, hogy mi is az, ami van. Tanulmányomban a bernáthi koncepciót érintő három fő problémámat (egy metodológiai és két tartalmi) mutatom be, ezek mentén többé-kevésbé Bernáth és saját filozófiai pozícióm is körvonalazódni fog. Állításaim a következők:

(1.) Bernáth, bár felvázolja, nem foglalkozik kellő alaposággal az akaratsszabadság melletti pozíció filozófiai implikációinak költségeivel. Márpedig ezen súlyos költségek – elsősorban Isten létezésének posztulátumára és a pszichofizikai harmóniára gondolok – *éppannyira* részei az elméletnek, mint a sokkal könnyebben megvehető, nagyobb meggyőzőerejű elemei – mint például az akaratsszabadság –, így módszertani hiba, hogy a mellettük való alaposabb érvelés elmarad.

(2.) Bernáth kitüntetett szerepet ró a lelkiismeretre. Elmélete szerint ahogyan a külvilág elmefüggetlen létezőként való megjelenése igazolja a külvilág létezésébe vetett hitet, éppúgy, a feltétlen felszólítások lelkiismeretünk belső tapasztalatában történő megjelenése igazolja azok létét. Én azonban úgy látom, a lelkiismeret jelensége sokkal ingatagabb lábakon áll, s emiatt nem tartom megalapozottnak azt az általános érvényre igényt tartó antropológiát és etikát, amelyet Bernáth rá kíván építeni – s melyen aztán akaratsszabadság melletti második érve nyugszik.

* Jelen tanulmány a Kulturális és Innovációs Minisztérium ÚNKP-23-3 kódszámú *Új Nemzeti Kiválóság Programjának* a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból finanszírozott szakmai támogatásával készült.

(3.) Bernáth gondolatmenete azzal a belátással zárul, hogy az akaratszabadság kapcsán vitázó szemben álló felek patthelyzetbe kerülnek. Senkinek sincsen kényszerítő erejű érv a birtokában. Bernáth szerint azonban az ebből a helyzetből fakadó ún. szkeptikus kihívás – vagyis annak kérdése: milyen alapon tarthatok ki mindennek ellenére filozófiai nézeteim mellett – azt sugallja, hogy végső soron mégiscsak racionálisabb az akaratszabadság melletti, mint elleni pozíció. Míg előbbi ugyanis számot tud vetni azzal, hogyan tud felelősen elköteleződni nézete mellett, utóbbi vállalja, hogy világnézeti pozíciója egyféle „kockázás”. Én másként látom; nekem inkább úgy tűnik, hogy a Bernáth által (is) *implicit* módon támogatott metafizikai keret, az ekvilibrizmus alapján nem csupán az akaratszabadságot tagadó „kockázik”, hanem mindannyian – csakhogy ennek elfogadása épp hogy a bernáthi pozíció számára nehézkes.

II. KÉT DIAGONÁLIS VILÁGNÉZET

Problémáim világos kibontásához elengedhetetlen, hogy röviden vázoljam a bernáthi ontológia, világnézet néhány főbb jellemvonását, majd röviden saját, diagonális pozíciómat.

Bernáth ontológiájának része a fizikai világ a maga fizikai entitásaival. Azonban ez nem fizikalista ontológia: vannak a fizikai entitásokon *túl* létező dolgok is. Ilyen a nem-fizikai lényeggel bíró *én* is. Egy emberi lény tehát, bár egyértelműen fizikai entitás, valami más *is*. S hogy valami más is, az kitüntetetten akkor világlik fel számára, amikor gyakorolja azon képességét, amellyel a fizikai világ entitásai nem rendelkeznek: az akaratszabadságot. Az, hogy az ember képes – legalábbis bizonyos pillanatokban – szabadon akarni és dönteni, kiragadja a fizikai entitások determinisztikus vagy akár indeterminisztikus gúzsából. Erre a fenomenológiai élményre épül Bernáth első érve az akaratszabadság mellett: úgy látja, ez a tapasztalat nagyobb bizonyossággal tájékoztat minket az akarat szabadságának robusztus létéről, mint a természettudományos és filozófiai elméletek annak tagadásáról. Ezen szabadságára olykor sajátos módon döbben rá az ember: a lelkiismeret hangja szólít fel rá, mely tudatára adja, hogy feltétlen felszólítások címzettje, vagyis egy objektív morális rend része, melynek törvényeit akaratszabadsága révén követheti, vagy épp meg is sértheti – erre épül Bernáth második, morális érve az akaratszabadság mellett. Végül világossá teszi, hogy ez a metafizikai, etikai világrend valami olyan, amelyet nem hozhatunk létre vak fizikai törvények. Az ember univerzumban betöltött kitüntetett szerepe, a moralitás normatív-teleologikus rendje, és mindenekelőtt a fizikai és nem-fizikai szféra mindenkor összehangoltsága az irányba mutat, hogy ezen jelenségek mögött egy tudatos teremtő, tervező és fenntartó lény, vagyis Isten áll. Így Isten is része ontológiájának. Bernáth saját pozícióját „konzervatív metafizikus”-nak nevezi.

Az én világgépem döntően különbözik ettől, ontológiája sokkal szegényesebb, vagy ha úgy tetszik, takarékosabb. Bár elismerem, hogy az emberi agy és születési kimagaslóan komplex rendszereket alkotnak, filozófiai világnézetem egyik alapja, hogy az ember nem kategorikusan kitüntetett létezője az univerzumnak, s nem létezik transzcendens teremtő és fenntartó, vagyis Isten. Egy fizikalista, monista ontológiát tudok magaménak, ám a természettudományokba vetett kvázi-vallásos hit nélkül. Épp ezért nem tudok maradéktalanul azonosulni a Bernáth által „progresszív, szcientista metafizikus”-nak kereszttel pozícióval – mely a konzervatív metafizikus pozíció autentikus ellenpólusaként és tulajdonképpen vitapartnereként körvonalazódik munkájában –, ugyanis, bár fizikalista világnézetemben nincs hely az akaratszabadság bernáthi elképzelésének, hiányzik belőle az a metodológiai hurráoptimizmus, amelyet Bernáth az ellenpólusnak tulajdonít. Nem vagyok tehát szcientista. Még azt is elfogadom, hogy a fizikalizmus nem tudja maradéktalanul és kielégítően feltárni saját ontológiai alapját (lásd Hempel-dilemma), s nem köteleződik el mellett sem, hogy a természettudományok minden jelenség teljes magyarázatát fogják tudni a jövőben. Vagyis míg például nem hiszek sem az emberi kitüntetettségben, sem a specifikus, emberi akaratszabadságban, nem állítom, hogy egy majdani tudomány megkérdőjelezhetetlenül be fogja tudni bizonyítani utóbbi cáfolatát. De az akaratszabadság fenomenológiai élményével – amire Bernáth első érve épül – így is el tudok számolni: azért tűnik szabadnak a dilemmatikus szituációkban hozott döntésem, mert a döntési mechanizmus lezajlása előtt nem tudtam annak eredményéről. Vagyis még ha egy Turing-gép determináltságával is működik az agyam, akkor sem tudom a mechanizmus végkimenetelének kiderülte előtt, hogy mi lesz az eredmény. Ez az, amit Popper az önjóslás lehetetlenségének nevez.¹ Világgépembe a bernáthi moralitás elemei sem kerülnek be: nincsenek benne sem feltétlen felszólítások, sem objektív moralitás, sem szubsztanciális, valódi felelősséggel rendelkező én, s a lelkiismeret és a lelkiismeret-furdalás sem egy kitüntetett érzékként, hanem az ember – sőt, egyéb más állatok – mint evolúciósan és kulturálisan is normakövetésre kondicionált társas lény pszichoszociális képességeként van értve.

¹ Érzésem szerint Bernáth művének hiányossága, hogy erről a megoldási javaslatról nem beszél részletesebben. Csak a 43. lábjegyzetben tesz említést róla E. Szabó László filozófiája kapcsán, ahol is egyetértően idézi, hogy „nem zárható ki, hogy a szabad akarat belső tapasztalata kialakulhat egy determinisztikus világban is” (Bernáth 2023. 204). Csakhogy ha ezzel egyetért, akkor szerintem ennek komoly következményei vannak az első érv meggyőzőerejét tekintve. Így mindjárt felértékelődik a második érv szerepe, amellyel kapcsolatban azonban – mint azt a következőkben demonstrálni kívánom – szintén felvethető aggályok.

III. ISTEN

A bernáthi metafizika talán legradikálisabb és szerintem helyes lépése az az állítás, hogy akaratszabadság és objektív moralitás akkor lehetséges, ha létezik egy, a pszichofizikai harmóniát megteremtő és fenntartó és a morális törvényeket az ember számára megismerhetővé és követendővé tévő Isten.² Mivel egy ilyen Isten mellett történő elköteleződés ontológiailag és egzisztenciálisan is költségesebb, mint pusztán az akaratszabadság mellett elköteleződni – ugyanis számos fontos intuícióval, tudományos-filozófiai érveléssel, individuális és történelmi tapasztalattal áll összeütközésben –, ezért szerintem a bernáthi vállalkozásnak érvelés-stratégiai problémája, hogy elégnék érzi, hogy az akaratszabadság mellett érveljen, hisz vélekedéscsomagjának *nem* az legsérülékenyebb pontja. Az Isten-posztulátum belátására a gondolatmenet (és a könyv) végén kerül sor, s a szöveg nem sokat időzik mindennek megemésztésével. Bernáth azt írja:

Bár az akaratszabadságba vetett hit már-már maga után vonja az Istenbe vetett hitet, mégsem mondhatjuk, hogy azon áll vagy bukik, hogy valaki hisz az akaratszabadság létezésében, hogy hisz-e Istenben. Hiszen az Istenbe vetett hit egyáltalán nem vonja maga után az akaratszabadságba vetett hitet, különösen, ha valaki úgy véli, hogy maga Isten sem rendelkezik azzal, amit én akaratszabadságnak nevezek. (Bernáth 2023. 198.)

Nem világos, Bernáth miért használja a „már-már” kifejezést. Konceptiójának ugyanis nincs más válasza a szférák összehangoltságára és az objektív moralitás eredetére – vagyis az akaratszabadság nem „már-már”, hanem egész egyszerűen magával vonja az istenhitet. Akaratszabadság akkor létezik, ha létezik Isten – vagyis *ebben az értelemben* mégiscsak azon áll vagy bukik, hogy mit gondolunk Isten létezéséről.

Ennél azonban fontosabb elméletének ontológiai költségéről szót ejteni. Úgy tűnik, Bernáth is elfogadja, hogy az akaratszabadság problémájának fonalát követve arra a következtetésre jutni, hogy létezik Isten, egy olyan plusz elméleti, világnézeti adalék, amely sokak számára *no-go* lehet – és ezért inkább mégis lemondanak az akaratszabadság doktrínájáról, dacára annak, hogy akár számos akaratszabadság melletti érveléssel szimpatizálnak. Isten létének elfogadása tehát nagyobb eltántorító erővel bírhat, mint amennyi vonzerővel rendelkeznek az

² A moralitás gyakorlati tapasztalatából, a feltétlen felszólítások által saját szabadságunkkal való szembesülés élményéből és a morális világrend teleologikus struktúrájából Isten létezésének posztulálására ugrani nem példa nélküli gondolkodói hagyományunkban, mindenekelött természetesen Kant *A gyakorlati és kritikája* c. művét érdemes ennek kapcsán megemlíteni. Bernáth filozófiatörténeti értelemben e helyütt sajnos nem szituálja saját gondolatmenetét, így nem derül ki, ő mit gondol, milyen viszonyban áll például a kanti gondolkodás e nagy hatású lépésével.

akaratszabadság melletti érvek. Minderre Bernáth azt mondja: ez már világnézetek dolga, s filozófiailag fel nem oldható. Csakhogy nem világos, miért ezen a ponton kell megállni, és e helyütt miért nem inkább abba kéne belekezdenie, hogy az előző lépések filozófiai precíziójával megmutassa, hogy egy ilyen teizmus melletti elköteleződés miért nem *no-go*? Hol lehet meghúzni – ha egyáltalán lehet – ontológia és világnézet között a határt? Ha már eleve elkönnyveltnek veszi, hogy erről senkit sem lehet meggyőzni, de legalábbis eltántorítani a tagadásától, akkor szerintem ezzel ő maga fest kevésbé vonzó képet arról a pozícióról, amit el akar nekünk adni, mint eddig tette.

Összefoglalva tehát: a bernáthi koncepció az azzal való szembesülést mulasztja el, hogy a végpontról kiindulva retrospektív módon *újra* végiggondolja magát – ha ezt megtenné, szerintem jobban látná, hogy elméletének egésze szempontjából elengedhetetlen, hogy a teizmust érintő széles körű elutasítással is kezdjen valamit. Az ugyanis elméletének talán legsérülékenyebb, ugyanakkor legkevésbé kidolgozott része. Félreértés ne essék: nem állítom, hogy ez kivitelezhetetlen. Nem állítom, hogy ne lehetne filozófiailag képviselni a teizmust. Csupán annyit állítok, Bernáth gondolatmenetének *módszertani* hibája, hogy ezzel nem foglalkozik kellően – könnyen lehet, minderre egy másik szövegben, ezt a könyvet kiegészítendő kerül majd sor.

IV. LELKIISMERET

Mindez átvezet minket második problémámra, a lelkiismeret kérdésére. Bernáthnak két fő érve van az akaratszabadság mellett: egy fenomenológiai és egy morális. Most hadd beszéljek csak utóbbiról. Bernáth szerint belső életünk tanúbizonyossággal szolgál afelől, hogy léteznek erős morális kötelességek. Ezek a kötelességek feltétlen felszólításokká tudnak alakulni, márpedig egy ilyen felszólítás címezte csak az lehet, aki rendelkezik szabad akarral. Vagyis mivel léteznek morális kötelességek, létezik szabad akarat. A lelkiismeret – mint arra már fentebb utaltam – kitüntetett szerepet tölt be ebben a koncepcióban. A következőket olvassuk:

A belső tapasztalattól függetlenül észszerű morális elvekből magukból azt soha nem lehet levezetni, hogy azoknak nekem is engedelmeskednem kell függetlenül attól, hogy mire vágyok, mit akarok, mik a preferenciáim és a céljaim tárgyai. Ugyanis a gyakorlati észszerűtlenségét semmilyen morális alapelv megszegésének nem lehet megmutatni, amíg vannak egészen önző preferenciáim, vágyaim vagy céljaim. És még ha meg is lehetne mutatni, az sem jelentene semmit. Azaz a feltétlen felszólítás fogalmát semmilyen morális alapelv tartalmának elemzéséből nem lehet kinyerni, csakis a lelkiismeret belső tapasztalatából. (Bernáth 2023. 132.)

Továbbá:

A lelkiismeret szava és a lelkiismeret-furdalás nem is úgy mutatja fel egy-egy kötelesség vagy hiba feltétlenségét, mintha azt nagy etikai elméletek megértésén vagy morális levezetésekén keresztül értenénk meg, hanem úgy, mintha úgy érzékelnénk ezt a feltétlenséget, ahhoz hasonlóan, ahogy a fülünkkel a hangok teltségét. (Bernáth 2023. 135.)

Végezetül:

Úgy vélem, a belső morális tapasztalat, a feltétlen felszólítások megjelenése belső életünkben önmagában igazolja ennek [ti. az erős morális kötelességek] létezését éppen úgy, mint ahogy a külvilág elmefüggetlen létezőként való megjelenése igazolja a külvilág létezésébe vetett hitet. (Bernáth 2023. 135–136.)

Bernáth szövegének és elméletének van egy izgalmas – és számomra egyébként egyáltalán nem zavaró – korszerűtlensége.³ Mondatait olvasva rendre az az érzésem támadt, mintha a 18. századi morálfilozófia klasszikusait – mindenekelőtt a *moral sense* iskola képviselőinek, Lord Shaftesbury, Hume, Rousseau, Hutcheson sorait – olvasnám. Némi túlzással azt mondanám, a következő, *Erkölcsei levelekből* való Rousseau-idézetet különösebb nagy gond nélkül illeszthetnénk Bernáth bekezdései közé:

Minden lélek mélyén ott lakozik tehát az erkölcsi igazságosság és igazság velünk született eszméje, mely minden nemzeti előítéletet és minden nevelési maximát megelőz. Ez az elv az önkéntelen szabály, melynek alapján, tulajdon maximáink ellenére, jónak vagy rossznak ítéljük a magunk vagy mások cselekedeteit, és ennek az elvnek adom a lelkiismeret nevet. [...] Lelkiismeret, isteni ösztön, halhatatlan égi hang, biztos vezére egy tudatlan és korlátozott, de értelmes és szabad lénynek, csalhatatlan bírója jónak és rossznak [...]. (Rousseau 1975. 97–101.)⁴

³ Ez nem csupán a lelkiismeret kapcsán igaz. Az anyagi-fizikaira redukálhatatlan fenomenális élmény építőköként való felhasználása Descartes, az Isten által fenntartott pszichofizikai harmónia Leibniz, a világnézetek közti fogadás Pascal, az Isten-posztulátum pedig Kant filozófiáját idézi erőteljesen. Ami a szóban forgó kérdést, a lelkiismeret érzetét illeti, e téren Bernáth elmélete a legszorosabb rokonságban a *moral sense* iskolán belül is talán Hutcheson elméletével van, akivel még az Isten által természetbe oltott morális teleológia tanával is rokon. Lásd Bernáth 2023. 196–198.

⁴ Bernáthhoz hasonlóan Rousseau érve is a belső tanúbizonyosságra és annak kitüntettségére épül: „[...] A filozófusok, akik harcolnak amaz elv [ti. a lelkiismeret] ellen, egyáltalán nem bizonyítják be róla, hogy nem létezik, hanem beérik az állítással; ha mi azt állítjuk, hogy létezik, ugyanott tartunk, ahol ők, és ráadásul mellettünk van a belső tanúbizonyosság egész ereje, s a lelkiismeret hangja, mely önmagáért tanúskodik.” Rousseau 1975. 99–100. Ez még inkább egy olyan sor, amely a *Létezik-e szabad akarat?* sorai közé volna ékelhető.

A gondom Bernáth elképzelésével nem az, hogy korszerűtlen, hanem hogy érzéketlen azokra a kritikákra, amelyek már születésük óta érték ezen etikai elgondolásokat. Márpedig – én legalábbis úgy látom – igen sok és nagy hatású kritika kívánta azt demonstrálni, hogy a lelkiismeretet ekképp középpontba állító naturalizáló-normativizáló filozófiai antropológia nem az univerzális emberség egyik mindenkori pillérét tárja fel, hanem egy vallásilag, társadalmilag, kulturálisan stb. meghatározott specifikus normarendszerből fakad s így annak bár örök érvényre igényt tartó, valójában történetileg szituált jellemvonásait általánosítja. Különösebben alapos részletezés és rendszerezés nélkül hadd soroljak most fel pár, a lelkiismeret-központú etikával szemben felhozott aggályt.

Mindenekelőtt: van olyan belső élet, amely egész egyszerűen *nem ismeri* az ekként vázolt erős lelkiismeretet. Nem igaz, hogy minden ember úgy hallja lelkiismeretével a feltétlen felszólításokat, mint fülével a rigó füttyét. Kérdés, hogy azt, akinek nincs efféle lelkiismeret-élménye, Bernáth – a *moral sense* iskola bevett gyakorlatának megfelelően – a fül süketiségének mintájára a patologizáló *moral insanity* kategóriájába teszi, vagy csak annyit mond, hogy ez az ember valamilyen oknál fogva elfojtja, elhallgattatja az amúgy benne megszólaló hangot. Csakhogy a problémát tovább mélyíti, hogy azok között is, akik hallani vélik a lelkiismeret szavát, hatalmas disszenzus áll fenn azzal kapcsolatban, *mit* is mond ez a hang. Ezek nem spekulációk, hanem diffúz emberi valóságunk tényei, melyekkel elméletének komolyabban volna érdemes számot vetni. Vannak kisebb, bár makacs különbségek, már ezek is aggasztók, s alapjaiban kérdőjelezik meg a nézet plauzibilitását. De továbbmenve számos történelmi és jelenkori példát lehetne mondani az inkvizíción keresztül a nácizmuson át a vallási fundamentalisták által elkövetett terrorcselekményekig bezárólag, amikor bizonyos hagyományosan morálisan elfogadhatatlannak minősülő dolgokat tettek emberek és őszintén részint a bennük lévő lelkiismeret normatív iránytűjét nevezték meg őket orientáló erőként.⁵ Természetesen meg lehet próbálni valamiféle hamis tudattal, valódi lelkiismeretüket elhomályosító káros hatásokkal, pszichés torzulásokkal és „külső” befolyásoló tényezőkkel magyarázni elvakultságukat, de ettől még a lényegi probléma nem illan el: nem világos, hogy ezen természetű nézetkülönbségeket miként lehetne rendezni, ha egyszer a bernáthi koncepció szerint nincs valódi, hiperracionalizált moráltudomány – mely állításával egyébként teljesen egyetértek. Honnan tudja akkor Bernáth, hogy az ő lelkiismerete ragadta meg helyesen az objektív felszó-

⁵ Érdekes az isteni hang esete is – kiváltképp egy teista világkép számára. Jó kérdés ugyanis, ha a lelkiismeret sajátos képessége és a moralitás törvényei végső soron Istentől erednek, akkor mi a helyzet abban az esetben, ha ugyanezen Isten a lelkiismerettel szemben szólít fel minket valamire. Ábrahám esetét elemezve például Kant *A fakultások vitájában* arra jut, hogy Ábrahám morálisan helytelenül járt el, amikor hajlandónak bizonyult fiát feláldozni – nem rendelkezett kellő igazolással ugyanis azzal kapcsolatban, csakugyan Isten szólott-e hozzá. Mint ismert, Kierkegaard ellentétes következtetésekre jut.

lításokat? Mivel lehet igazolni, hogy a bennünk megszólaló hang csakugyan az objektív, rajtunk túlnyúlóan létező jó és rossz rendszeréből derivált felszólítás, és a másik bensőjében csak egy gonosz démon szólott? Mit lehet tehát mondani azoknak, akik éppily meggyőződéssel állítják saját lelkiismeretük diktálta igazukat, *ad absurdum*, akár például a tömeggyilkos Andreas Breiviknek, aki sziklaszilárdan kitart amellett, hogy tettét a helyesen értett lelkiismeret diktálta?

Ha viszont a lelkiismeret státuszával ez a helyzet – vagyis hogy egyfelől távolról sem mindenki számára szól, másfelől akikhez igen, azoknak viszont nem ugyanazt mondja –, akkor nem tűnik kellően megalapozottnak a fenomenológiai konzervativizmus módszertanát alkalmazni rá. Bernáth érve ugyanis nagyjából arra épül, hogy *ahogyan* elemi, belső, közös emberi tapasztalatunk, hogy úgy tűnik nekünk, létezik külvilág, s hogy *ahogyan* elemi, belső, közös emberi tapasztalatunk, hogy úgy tűnik nekünk, léteznek dilemmatikus helyzetek, melyekben szabad akaratunkban áll választani, *éppúgy* ilyen tapasztalat a feltétlen felszólítások hallása is. Csakhogy míg az első két eset szerintem csakugyan erős alapanyagot szolgáltat a fenomenológiai konzervativizmusnak – ugyanis valóban pervazív és meghatározó tünésekről van szó –, addig a lelkiismeret esetén nincs ilyen mérvű közös, átfogó emberi tapasztalat. Vagyis nem hiszem, hogy jó ötlet erre építeni a szabad akarat melletti második érvet. Bernáth szerint „éppen a moralitás az, ahol a fenomenológiai konzervativizmus egészen megkerülhetetlennek tűnik, s nehéz bármilyen rivális elvet komolyan venni” (Bernáth 2023. 124). A mondat második felével egyetértek. Csakhogy szerintem a fenomenológiai konzervativizmus sugallta elvet – miszerint a lelkiismeret minden emberben ott rejlve diktálja az objektív moralitás rendjét – sem könnyű komolyan venni.

V. KOCKAJÁTÉK

Bernáth könyvének vége felé polarizálni igyekszik a felvehető pozíciókat. Úgy látja, egyfelől van az általa képviselt konzervatív metafizika: ez az akaratszabadság fenomenológiai élményére és a feltétlen kötelességek létre építve elköteleződik az akaratszabadság létezése mellett; s a mindezzel járó ontológiai, etikai költségeket is vállalja. Vele átellenben foglalják el világnézeti pozíciójukat a progresszív metafizikusok: ők javarészt természettudományos (és filozófiai) belátásokra alapozva tagadják az akaratszabadság létét.

Vitájuk Bernáth szerint filozófiai eszközökkel végérvényesen fel nem oldható: egyik álláspont sem tud felülemelkedni a másikon, nincsenek ugyanis birtokában kényszerítő erejű érveknek sem saját igazuk, sem a másik tévedését illetően. Így jelenik meg a szkeptikus kihívás, melynek problémáját és eredet-

tét Bernáth Tőzsér János metafizikájából kölcsönzi.⁶ Eszerint, bár a filozófia olyan episztemikus vállalkozás, amelynek célja, hogy kényszerítő erejű érvek lefektetésével szubsztantív igazságokra jussunk, a filozófia hosszú története lényegében teljesen mentes efféle igazságok lefektetésétől. A filozófiát végző racionális, felkészült, magas elméleti minőséget képviselő felek között permanens disszenszus uralkodik, s abban sem érdemes reménykedni, hogy ez a jövőben megváltozik. Ebben a helyzetben szegeződik nekünk a metafizikai, ám egyszerismind mélyen személyes kérdés: vajon nem kellene-e mindennek fényében felfüggeszteni az ítéletünket? Milyen joggal tartunk ki továbbra is saját igaznak vélt pozíciónk mellett?

Azt látjuk, éppilyen pathhelyzet alakult ki az akaratszabadsággal kapcsolatos vita esetén is: hogy ki melyik nézetet választja, úgy tűnik, azon múlik, hogy már előzetesen milyen világnézettel rendelkezett, vagy legalábbis milyen világnézet felé táplál inkább affinitást. Bernáth azonban amellet érvel, hogy mégiscsak van egy aszimmetria, ami miatt az akaratszabadság-párti nézet összességében racionálisabb. Ez pedig nem más, mint magára a szkeptikus kihívásra adható válaszuk: állítása szerint míg ezzel a problémával a progresszív metafizika híve semmit sem tud érdemben kezdeni, addig a konzervatív metafizikus igen, s ez az aszimmetria végső soron racionálisabbá teszi utóbbi álláspontját. Gondolatmenete szerint mivel a progresszív metafizikus nem tud kényszerítő erejű érvet felmutatni saját ismeretelméleti pozíciója mellett, egy radikális megoldáshoz kell nyúlnia. Tekintve, hogy a progresszív metafizikus szerint saját rendszere alapján nincsenek valódi feltétlen felszólítások és kötelességek, ezért sem az episztemikus, sem a morális kötelességeket nem valódi önjoguknál fogva létező kötelességekként, hanem sokak által be- és fenntartott, társadalmilag létrehozott konstrukciókként értelmezi. Így a szkeptikus kihívás – szól a progresszív metafizikus – sem olyan súlyos, mint amilyennek elsőre tűnik. Hisz az egyéni döntések voltaképpen amúgy is illuzórikusak – nem lévén sem szuverén én által gyakorolt akaratszabadság, sem objektív normativitás. Végső soron tehát a szkeptikus kihívásból fakadó kérdés – mit *kell* tennem ennek fényében? – elveszíti normatív hangoltságát, s így voltaképpen élet is. *Kelleni* ugyanis sosem kell tennem semmit.

Bernáth szerint a konzervatív metafizikus ennél különb választ tud adni. Mindenekelőtt érdemes feltárni, miért igaz, hogy a szkeptikus kihívásnak csak akkor van valódi súlya, ha létezik akaratszabadság. Ha ugyanis nincsen, akkor nincsenek valódi felszólítások sem, sőt, akkor nem a gondolkodó, cselekvő egyén rögzíti, hogy milyen hiteket alakít ki, hanem azok a rajta túlnyúló törvények, folyamatok, véletlenszerű események, amelyek őt valamilyenné alakították. A konzervatív metafizikus így kijelenti: kiindulópontjául azt a ténytet teszi meg,

⁶ Lásd Tőzsér 2018. Erősen revidált álláspontját először itt (Tőzsér 2021), majd végül emitt (Tőzsér 2023) bontja ki.

miszerint léteznek olyan feltétlen felszólítások, amelyek normatív erővel rendelkeznek, s így a szkeptikus kihívás is valódi súlyt kap. És itt rejlik az aszimmetria alapja. Ezt a lépést ugyanis – érvel Bernáth – nem kritizálhatja a progresszív metafizikus, mert bár az ő világmépből hiányoznak a feltétlen felszólítások:

a progresszív metafizika képviselője nem mondhat semmi különösebben erőset arról, hogy a konzervatív metafizikusnak miért ne lenne szabad kiindulópontul azt az állítást választania, hogy a szkeptikus kihívás egy feltétlen felszólítást rejt magában vélekedéseink felülvizsgálatára (Bernáth 2023. 222–223).

Ezzel szemben a konzervatív metafizikus kritizálhatja a progresszív metafizikust: felhívhatja rá a figyelmet, hogy hatalmas ismeretelméleti kockázatot vállal. Ha ugyanis nincs eszközünk annak megítélésére, hogy a filozófiai patthelyzetben kinek van igaza, ám ugyanakkor leértékeljük az ebből fakadó szkeptikus kihívás súlyát, az nem más, mint „egyfajta kockázás” (Bernáth 2023. 224). Ha igaza van, persze intellektuálisan helyesen járt el, de ha nem, hibázott és felelőtlen volt: figyelmen kívül hagyott egy olyan felszólítást, amellyel foglalkoznia kellett volna. Vagyis, összegez Bernáth:

A konzervatív metafizikus meg tudja mondani, miért nem függeszti fel az akaratszabadságot tartalmazó világnézetébe vetett hitét. Ha téved, és nincs akaratszabadság, akkor a szkeptikus kihívás nem értelmezhető olyan (az ítéletfelfüggesztésre vonatkozó) felszólításként, melyet feltétlenül figyelembe kellene vennie. Ha igaza van, akkor pedig mindvégig jó nyomon járt akkor, amikor a belső tapasztalatban bízva hitt az akaratszabadság létezésében. Ezzel szemben a [szcientista] progresszív metafizika képviselőjének nincs különösebben erős érve arra, hogy miért ne lehetne az egész metafizikai rendszere elhibázott, és miért ne az lenne a helyzet, hogy a szkeptikus kihívás hatására neki fel kellene függesztenie a vélekedését. (Bernáth 2023. 223–224.)

Mit lehet erre válaszolni? Mindenekelőtt azt, hogy Bernáth aszimmetria-érve egyáltalán nem tűnik körbenforgás-mentesnek. Nem tűnik túl sokatmondónak és diadalmasnak megnyerni egy olyan versenyt, amelynek egyedül mi szabjuk meg és tartjuk be a játékszabályait, márpedig Bernáth lényegében ezt teszi. Megteheti kiindulópontul, hogy léteznek normatív felszólítások, és e normatív felszólítások halmazába tartozik a szkeptikus kihívás is, s akkor persze, a normativitás-játékban éppenséggel le lehet győzni a progresszív metafizikust. De hát épp az a lényeg a progresszív metafizikus szerint, hogy a normativitás-játék nem létezik. Lehet azzal vádolni a progresszív metafizikust, hogy körbenforgó, amiért nem akar beszállni a normativitás-játékba, de lássuk be, semmivel sem *inkább* körbenforgó, mint Bernáth. Talán csak éppannyira körbenforgó mind ő, mind Bernáth, amennyire minden gondolkodás, legyen akármily reflektív, önkritikus és eloldott – egy konkrét ugródeszkáról kellett hogy felemelkedjék.

A progresszív metafizikus azért nem tud mit kezdeni az *ekként* megfogalmazott szkeptikus kihívással, mert az már *előre* feltételez egy olyan normatív keretet, amely számára egész egyszerűen nemlétező.⁷ Igen, a progresszív metafizikus csakugyan nem tud semmi „különösebben erőset” mondani arról, hogy „miért ne lenne szabad” kiindulópontul választani a normativitást affirmáló konzervatív metafizikát – de hát nincs is ilyen előzetes normatív természetű igénye, ezért felesleges ezt számonkérni rajta. Bernáth úgy tesz, mintha független alapot talált volna, ahol végre ki lehet mutatni az aszimmetriát a két nézet között – erről azonban szó sincs, voltaképpen ugyanazt a kört futják le itt is, mint az eddigiekben, csak itt metafizológiába csomagolva. És igen, a progresszív metafizikus ismeretelméleti pozíciója csakugyan kockázás, de hát ez megint csak annak számára probléma, aki valamiféle robusztus felelősségre áhítozik, s aki nem akarja elfogadni ennek hiányát. A progresszív metafizikusra ez nem áll: nézete szerint nem létezik sem akaratszabadság, sem felelősség, így értelemszerűen saját maga sem lehet felelős nézeteiért. A progresszív metafizikus tehát nyugodtan vállalhatja, hogy kockázik – hisz ha jobban belegondolunk, nézete szerint nemcsak ebben az esetben teszi azt, hanem valójában mindig azt teszi, sőt, ha igaza van, mindig mindenki kockázik.

A körbenforgásnál azonban van valami nagyobb gond is. Úgy látom, Bernáth szkeptikus kihívásra adott implicit metafizikai válasza valójában éles ellentmondásban áll az általa képviselt filozófiai nézetekkel. Amellett érvelek, hogy Bernáthnak is – ha következetes – el kell ismernie, hogy valójában az ő pozíciója is kockázás, ez számára azonban, ellentétben a progresszív metafizikussal, igen zavarba ejtő. Ezt megvilágítandó röviden idézzük vissza a *normatív* természetű szkeptikus kihívást, mely a filozófia sikertelenségének *deskriptív* analízisével szembesülve szegeződik nekünk: mit tegyek saját filozófiai nézeteimmel? Milyen episztemikus státuszt tulajdoníthatok saját nézeteimnek? Tőzsér szerint erre a kihívásra négy metafizikai válasz adható, amik lefedik a logikai teret.

- (1.) A kései Wittgenstein, aki a nyelv félreértéséből fakadó értelmetlen álproblémákként azonosítja a filozófiai problémákat, s azt javasolja, szabaduljunk meg tőlük.
- (2.) A metaszeptikizmus, mely szerint az egyetlen következetes válasz az, ha minden filozófiai nézetünket felfüggesztjük.
- (3.) Az ún. „I’m the only one” nézet, amely szerint dacára a filozófusok közötti permanens disszenzusnak, nyugodtan és magabiztosan kitarthatunk saját nézetünk episztemikus feljebbvalósága mellett – vagyis nyugodtan állíthatjuk és gondolhatjuk, hogy igazunk van, és helyesen okoskodunk, kényszerítő erejű érveket hoztunk fel álláspontunk mellett, csak egész

⁷ Arról, hogy a Tőzsér által megfogalmazott – és Bernáth által komoly változtatás nélkül átvett – szkeptikus kihívás *előfeltételez* egy normatív keretet, részletesebben írok Tőzsér 2023-as könyvéről írott recenziómban. Lásd Vánca 2023.

egyszerűen a többi velünk egyet nem értő nem ért fel a mi episztemikus szintünkre.

- (4.) Az ekvilibrizmus szerint pedig érdemes a filozófiának szerényebb célokat kitűznie, s saját nézeteink episztemikus státuszát is ennek fényében kezelni. Habár csakugyan nincsenek kényszerítő erejű érvek a filozófiában, ez még nem ok arra, hogy feladjuk annak művelését. A filozófia célja, hogy alapvető intuícióinkat egy azokkal egyensúlyban lévő, azokon épülő koherens és magas minőségű elméletté formálja.

Bár Bernáth nyíltan nem köteleződik el e felosztás helyessége mellett, s nem ír ezen kérdésekről, egyéb lépéseiből nem tűnik megalapozatlannak arra következtetnünk, hogy alapvetően egyetért Tózsér nézeteivel, s így talán e válaszlehetőségek kategorizálásával is.⁸ Amennyiben Tózsérnek igaza van, érdemes lenne megkeresni, hogy maga Bernáth, aki egyértelműen olyan filozófus, aki szembesült a szkeptikus kihívással, melyik kategóriába tartozik. (1.) és (2.) rögtön kizárható, hisz a szerző – már csak a könyv megírásával is – evidensen filozófiát művel és értelmesnek tartja tevékenységét. (3.)-at is ki lehet zárni: Bernáth több ízben is egyértelművé teszi, hogy akaratszabadság melletti érvei nem kényszerítő erejűek, s nem állíthatja, hogy birtokolja az igazságot, esetleges tévedésének lehetőségét reálisak tartja.⁹ Bernáth tehát a (4.) opció, az ekvilibrizmus fényében műveli a filozófiát: a tévedés lehetőségének fenntartása mellett saját, személyes nézőpontjából kiemelten fontos intuícióit, élményeit, világnézeti pilléreit formálja egy magas minőségű filozófiai rendszerré.

Miért problémás mindez? Azért, mert az ekvilibrizmussal pont az az (episztemikus) felelősség porlad el, amely pedig Bernáth számára kitüntetett jelentőségű. Erre a zavarba ejtő feszültségre pedig Bernáth nem reflektál. Az ekvilibrizmus víziója szerint ugyanis filozófiai vélekedéseinket racionálisan fenntarthatjuk úgy is, hogy elismerjük, vélekedésünk igazolását nem tudjuk kényszerítő erejű érvekkel elvégezni. Vitapartnereink pedig – bár miénkkel inkompatibilis – megalapozottságukat tekintve többé-kevésbé velünk azonos episztemikus státuszú elméletek képviselői, vagyis nem irracionálisak. Indoklásunk így elveszti deontológiai élet: nem gondoljuk, hogy vitapartnerünknek mindenképpen azt *kell* gondolnia egy probléma kapcsán, mint mi. Nézeteink mellett tehát kényszerítő erejű érvek nélkül is kitartunk, kitarthatunk. Mondhatjuk, hogy ez már csak azért is helyénvaló eljárás, mert egyfelől nem reális, hogy teljesen fel tudnánk függeszteni nézeteinket, másfelől, akármilyen állhatatosan gyakoroljuk is az episztemikus szerénység erényét, elkerülhetetlennek tűnik, hogy a (meta)filozófia-csinálás során ne tulajdonítsunk saját érveinknek, nézeteinknek nagyobb súlyt, mint a velünk egyet-nem-értőkéinek. Másutt így fogalmaztam ezt meg:

⁸ Ezt látszik alátámasztani Bernáth–Tózsér 2020; Bernáth–Tózsér 2021.

⁹ Lásd Bernáth 2023. 231–233.

Olyanok [...] vagyunk, akik nem tudják transzcendálni saját nézőpontjukat, azaz szükségképpen egocentrikusak vagyunk: saját nézőpontunk egyszerre kitüntetett és korlátozott abban az értelemben, hogy nem tudjuk nem azt gondolni, amit gondolunk, és nem tudjuk nem azt gondolni, hogy amit gondolunk, az igaz, még úgy is, hogy azt gondoljuk, könnyen megeshet, hogy amit gondolunk, az nem igaz. Ha ez episztemikus skizofrénia, akkor vállalom, hogy szükségszerűen egyfajta episztemikus skizofréniában szenvedünk. (Váncza 2022. 195.)

Ennek ugyanakkor messzemenő következményei lesznek; Tózsér szerint ugyanis amennyiben elfogadjuk az ekvilibrizmus vízióját, akkor egyszersmind azt is el kell hogy fogadjuk, nem vállalhatunk felelősséget saját filozófiai vélekedéseinkért sem.¹⁰ Ezzel pedig nem biztos, hogy az ekvilibrizmus képviselői könnyen szembe tudnak nézni. Ezt kiemelten igaznak tartom Bernáthra vonatkoztatva. A feszültség a személyes nézőpont filozófiai elméletalkotásban betöltött meghatározó szerepéből következik. Az ekvilibrizmus szerint ugyanis döntő szerepet játszanak filozófiai nézeteink kialakulásában bizonyos nem-filozófiai természetű tényezők. Ez azért kell hogy így legyen, máskülönben nem volna magyarázat arra, hogy egy-egy terület felkészült szakértői nagyjából ugyanazon szövegek, érvek, összefüggések alapos ismerete és megértése dacára miért gondolnak olykor homlokegyenesen különböző dolgokat. A különbözős magyarázata nem rejthet a diskurzus tiszta mezejében – az ugyanis közös.

Úgy tűnik tehát, olyanok vagyunk, akiknek filozófiai álláspontját döntően meghatározzák – olykor még magunk elől is elrejtve bennünk munkálkodó – prefilozófiai zsigeri meggyőződéseink, intuícióink, előítéleteink, megérzéseink, érzelmeink; egyszóval individuális karakterünk mélystruktúrája. Csakhogy e tényezők – s ezt Bernáth is hangsúlyozza Tózsérral közösen jegyzett cikkeiben¹¹ – nem az objektív filozófiai igazság minél precízebb letapogatása végett működnek bennünk, hanem attól tökéletesen függetlenül, *esetlegesen*. Vagyis az, hogy milyen meghatározó filozófiai nézeteink lesznek, nagy részben múlik azon, hogy milyen prefilozófiai intuícióink vannak, ám hogy milyen prefilozófiai intuícióink vannak, az nem rajtunk múlik, tehát végső soron nem rajtunk múlik, hogy milyen döntő filozófiai nézeteink lesznek. Mindennek elfogadása alapvető feszültségben áll Bernáth filozófiájának egyéb célkitűzéseivel. Ő ugyanis azt írja: „a szkeptikus kihívás éppen azt a feltétlen felszólítást intézi a konzervatív metafizikushoz, hogy vigyázzon, mert mint a vélekedéseiért felelős én maga felel azért, hogy megfelelő vagy nem megfelelő hiteket formál-e meg.” (Bernáth 2023. 231–232.) Csakhogy a szkeptikus kihívásra adott (implicit) metafizikusi válasza, az ekvilibrizmus – ha helyesen okoskodtam – épp azt tárja fel, hogy

¹⁰ Tózsér 2023. 130.

¹¹ Bernáth–Tózsér 2020; s még inkább: Bernáth–Tózsér 2021. Részletesen erről lásd Tózsér 2023. 170 skk.

filozófiai nézeteinkért nem lehetünk olyan szigorúan episztemikus felelősek, azok keltetői ugyanis olyan pre-filozófiai intuíciók, amelyek reflektív kognitív tevékenységünk előtt már bennünk munkálkodnak. E metafizológiai diagnózis szerint tehát valójában *mindannyian kockázunk*, amikor filozófiai nézeteink mellett köteleződünk el – csakhogy ennek megemésztése a konzervatív metafizikus számára felettébb problémás. Összességében tehát úgy látom, a szkeptikus kihívással való számvetés nem lesz jó arra, hogy az ellentétes világnézeteket a pathhelyzetből kibillentvén racionálisabbá tegye a konzervatív metafizikus álláspontját. Sőt, még inkább úgy tűnik, metafizológiai keretével való belső feszültsége épp hogy a progresszív metafizikát tünteti fel kedvezőbb színben.

Ez az olvasat további magyarázatokat is megnyit. Ha ugyanis kívülről értelmezni akarnánk Bernáth filozófiáját, akkor például különösebben merész spekuláció nélkül meg lehet kockáztatni, hogy ő azért (is) köteleződik el nézetsomagja mellett, azon túl, hogy csakugyan egy filozófiailag magas fokon kidolgozott elméletbe ágyazta, mert olyan személy, akinek karakteréből fakadóan fontos a felelősség vállalása, érzékeny a moralitás különböző zöngéire, s egyértelműen úgy tűnik neki, hogy lelkiismerete bizonyos helyzetekben feltétlen felszólítások formájában egy objektív rendet tolmácsol neki, melynek követése vagy elutasítása szabad akaratán múlik.

Ezzel szemben az én esetemben a metafizológiai vizsgálódásokból nyert ekvilibrizmus és világnézeti csomagom egyéb más elemei – fizikalista-monista ontológia, teizmus és antropocentrizmus elutasítása, normatív antirealizmus, akaratszabadság tagadása, szuverén, felelős, valamiféle szubsztancialitással bíró én létének tagadása stb. – nem állnak feszültségben egymással, sőt koherensen kiegészítik egymást. Metafizikám alapján vállalom, hogy nem én, hanem rajtam túl lévő, tőlem független, engem megelőző folyamatok alakítottak olyan ná, amilyenné, hisz eleve nem hiszem sem azt, hogy szubsztanciális énnel, sem azt, hogy bármilyen komolyabb értelemben vett felelősséggel rendelkeznek. És például azt is érzem, hogy ezen filozófiai hiteimnek személyes karakterem is kiemelten fontos keltetője. Mindemellett vállalom és elfogadom azt is, hogy ha esetleg tévedek – ami előfordulhat, például úgy, hogy saját morális romlottságomból vagy nemtörődőmségemből fakadóan nem hagyom az elvileg bennem lévő és engem eredendő szabadságomra felhívó lelkiismeretet megszólalni –, akkor csakugyan elkárhozom, alighanem nem csupán intellektuális, hanem üdv-tani értelemben is. De még ez sem tántorít el attól, hogy ne úgy lássam: ez az egész egy hatalmas kockajáték.

IRODALOM

- Bernáth László 2023. *Létezik-e szabad akarat?* Budapest, Kalligram.
- Bernáth, László – Tőzsér, János 2020. Epistemic Self-Esteem of Philosophers in the Face of Philosophical Disagreement. *Human Affairs*. 30/3. 328–342. <https://doi.org/10.1515/humaff-2020-0029>
- Bernáth, László – Tőzsér, János 2021. The biased nature of philosophical beliefs in the light of peer disagreement. *Metaphilosophy*. 52/3–4. 363–378. <https://doi.org/10.1111/meta.12501>
- Rousseau, Jean-Jacques 1975. Erkölcsi levelek. Ford. Kis János. In Ludassy Mária (szerk.) *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Budapest, Gondolat. 88–102.
- Tőzsér János 2018. *Az igazság pillanatai. Esszé a filozófiai megismerés sikertelenségéről*. Budapest, Kalligram.
- Tőzsér János 2021. Két év „távlatából”. In Bernáth László – Kocsis László (szerk.) *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*. Budapest, Kalligram. 421–461.
- Tőzsér, János 2023. *The Failure of Philosophical Knowledge. Why Philosophers are not Entitled to their Beliefs*. London, Bloomsbury. <http://dx.doi.org/10.5040/9781350340077>
- Váncza Kristóf 2022. Agonális világvázlatok vagy bummbummok? *Magyar Filozófiai Szemle*. 66/4. 188–200.
- Váncza Kristóf 2023. A megsebzett filozófia. *BUKSZ*. 35/2. 137–145.

A szabadság kockázata*

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18686>

Mindenekelőtt szeretném megköszönni Békefi Bálintnak, Eszes Boldizsárnak, Márton Miklósnak és Váncza Kristófnak, hogy kritikusan megvizsgálták *Létezik-e szabad akarat?* című írásomat, és részletekbe menően meg is írták ellenvetéseiket. Nemcsak az ellenvetések pusztá létezéséért vagyok hálás, hanem azért is, mert ezek az ellenvetések nem koncepcióm egy-egy marginális részletét veszik célba, hanem mindegyik írás az elmélet elevenébe vág, ezért aztán ez alkalmat ad arra, hogy olyan fontos pontokat tisztázzak, amelyeket elmulasztottam korábban.

Noha négy kritikusom ellenvetései között vannak átfedések (furcsa volna, ha nem volnának), mégis külön-külön válaszolok nekik, mert az írásaik fókuszja különbözik egymástól. Márton elsősorban a szabad akarat létezésével kapcsolatos elsőrendű érvekre koncentrálok, addig Eszes és Váncza érdeklődését főleg a konzervatív és a szcientista progresszív világképek közti összeütközés köti le. Eszes kritikájának középpontjában az a kérdés áll, hogy vajon a két fél közötti patthelyzet egyáltalán fenn áll-e úgy, ahogy én azt állítottam, míg Váncza főként azt vitatja, hogy ebből a patthelyzetből a szabad akaratot elfogadó konzervatív metafizikus jobban tudna-e kijönni, mint ellenfele. Békefi legfontosabb ellenvetése viszont egészen globális természetű, mivel szerinte főként az ad aggodalomra okot, hogy a különböző tanulmányokban szereplő állításaim és a könyvem nem állnak össze szerves egésszé.

A válaszaim sorrendje is ezt a logikát követi: először Mártonnak, majd Eszesnek és Vánczának, végül Békefinek válaszolok. Ugyan válaszaiban korábbi álláspontomat úgy igyekszem megvédeni, hogy lényegileg – azt gondolom – nem változtattam rajta, de arra sikerült kritikusaiknak rákényszeríteni, hogy bizo-

* Ez alkalommal szeretném megköszönni a *Létezik-e szabad akarat?* című könyvem köré szervezett workshop szervezőjének, Tózsér Jánosnak, valamint a workshop összes előadójának és minden megjelentnek, hogy észrevételeikkel és kérdéseikkel segítettek a könyv hibáinak és erényeinek jobb felismerésében. A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj (BO/00464/24/2), valamint a K132911 és a K146597 jelű OTKA pályázatok támogatásával készült.

nyos megfogalmazásokat pontosabbakra cseréljek le, illetve olyan új érveket vagy gondolatmeneteket fejtsék ki, amelyek a könyv írásakor még vagy nem álltak készen, vagy nem ismertem fel kellőképpen a jelentőségüket.

I. A SZABAD AKARAT FENOMENOLÓGIÁJA ÉS A METAFIZIKA HOMOGENITÁSA

Sok mindennel egyetértek abból, amit Márton felvet. Egyetértek azzal, hogy könyvemben nem érveltem kielégítően amellest, hogy a fenomenális tudatosság szükségszerű feltétele a szabad akaratnak. Egyetértek azzal is, hogy a szabad akarat – ahogy én definiálom – funkcionális fogalom (abban az értelemben neveztem fenomenálisnak, hogy a megfelelő szabadakarat-fogalmak hűek a szabad akarat belső tapasztalatához, mivel az az ismeretelméleti eredetük). Mindebből következően egyetértek azzal is, hogy a könyvem nem mutatta meg, hogy a filozófiai zombiknak ne lehetne szabad akaratuk. (Zárójeles megjegyzés: úgy vélem, hogy a filozófiai zombiknak nem lehet szabad akaratuk, de nincs röviden összefoglalható érvem emellett, így majd egyszer más helyütt kell az érveket bemutatni.) Abban sincs vita köztem és Márton között, hogy a fenomenológiai konzervativizmus és a szabad akarat fenomenológiája nem dönti el a szabad akarat vitáját – jóllehet Márton mintha azt feltételezné, hogy amellest érvelek, a fenomenológiai érvelés alkalmas arra, hogy teljes bizonyosságot nyújtson. Ám Márton itt nyitott kapukat dönget, hiszen már a könyvemben is úgy fogalmazok, hogy „a fenomenológiai és morális [...] érvek teljes bizonyosságot nélkülöző tudást biztosítanak a determinizmus hamisságáról” (Bernáth 2023a. 234).¹

¹ Márton alighanem azért hozza szóba a bizonyosság témáját, mert egy helyen amellest érvelek, hogy a szabad akaratall összefüggésben a fenomenológiai konzervativizmus egy erős változata érvényesül (azaz csak igazán erős ellenérvek írhatják felül a belső tapasztalatot), mivel a belső tapasztalat közvetlen módon nyújt ismereteket az Énről, minden más csupán közvetetteket. Az Én a belső tapasztalatban közvetlenül önmagának a tárgya, minden más (például a viselkedés) közvetetten utal arra, hogy milyen is lehet az Én (az Énről szóló egyes szám első személyű beszámolókat kivételnek tekinthetjük, de ez pedig nyilvánvalóan függ a belső tapasztalattól, hiszen tulajdonképpen azt írja le). Ugyan nem állítom, hogy a belső tapasztalat biztossá teszi a szabad akarat létezését (mert lehet, hogy rosszul értelmezem a belső tapasztalat tartalmát, vagy akár az is lehet, hogy a belső tapasztalat hibásan ábrázolja az Ént), de még mindig megbízhatóbb ismeretforrásnak tűnik, mint az Énnel összefüggésbe hozott jelenségekből kiinduló „találgatások” (most szándékosan fogalmaztam ilyen röviden és provokatívan). Márton talán azért hiszi azt, hogy szerintem a fenomenológia, azaz a belső tapasztalat az Énről teljes bizonyossággal szolgál, mert úgy értelmezi az általam emlegetett közvetlenséget, hogy a belső tapasztalat – szerintem – nem egy képet ad az Énről, hanem egyszerűen úgy mutatja be, ahogyan van. Ezzel szemben én a közvetlenséget úgy értettem, hogy míg a belső tapasztalat valóban az Ént magát mutatja be valamiként (vagy tévesen, vagy helytállóan), addig minden alternatív alapokon nyugvó érvelés olyasmiből próbál az Énről következtetéseket levonni, amiről nem mondhatjuk, hogy így vagy úgy ábrázolja az Ént (a viselkedésből következtethetünk arra, hogy milyen az Én, de ahogy nézzük valakinek a viselkedését, nem az illető Énjének egyfajta reprezentációját látjuk). Ez olyan, minthogy az

Mártonnak három ellenvetése van,² amelyekkel egyáltalán nem tudok egyet-érteni. Mindhárom érv végső soron azt célozza, hogy világossá váljon, igenis léteznek olyan érvek, amelyek elvben objektíven, mindenféle világnézeti alapvetéstől függetlenül belátható módon megmutatják, hogy jelen episztemikus helyzetünkben kellően jó indokaink vannak a szabad akaratba vetett hit elutasítására. Az első ellenérv tulajdonképpen a cél elérését kívánja megalapozni úgy, hogy cáfolja az egyik episztemikus elvet és a rá támaszkodó ismeretelméleti következtetéseimet: az Énre vonatkozó erős fenomenológiai konzervativizmust. Az ellenvetés szerint a szabad döntések belső tapasztalata az Ént csak annyiban ábrázolja, hogy a döntés során mentes mindenféle nyilvánvaló külső és belső kényszertől – de arról nem szól semmit, hogy vajon tudatalatti vagy más, kevésbé nyilvánvaló erők nem kényszerítik-e az erre vagy arra irányuló akaratnak a kialakítását. Így az a benyomásunk, hogy egyébként a világ nyitott lehetőségekkel van tele, pusztán a világról szóló fenomenológiai benyomásunk, és éppen úgy könnyen felülírható, mint az a világról szóló benyomásunk, hogy a Nap nagyjából ugyanakkora, mint a Hold. Ezért téves az az állításom, hogy a szabad akarat tal összefüggésben érvényesülhetne egy olyan erős fenomenológiai konzervativizmus, amely szerint a szabad akaratra vonatkozó belső tapasztalatokat nehezen írhatják felül más típusú érvek, mivel ezek a tapasztalatok az Énről szólnak.

Azt nem vitatom, hogy még a szó szoros értelmében vett szabad döntések tapasztalata sem rendelkezik olyan vonással, amely szó szerint arról szólna, hogy nincsenek tudatalatti determináló tényezők. Mégis, közvetetten szól erről, mert éppen az *Ént* úgy ábrázolja ez a tapasztalat, hogy az ellentmond ilyen tudatalatti determináló faktorok létezésének. Ugyanis a belső tapasztalat (például a morális kísértés során) úgy ábrázolja a döntést és a döntéshozó Ént, mintha számára *egyformán* lehetséges lenne, hogy *saját akaratát* ennek vagy annak a cselekvésnek a végrehajtására irányítsa. Viszont ha a nem-tudatos determináció tényleg igaz lenne, akkor nem lenne egyformán lehetséges mindkét akarat megformálása (hiszen akkor csak az egyik lenne megvalósítható tekintetbe véve tudatalatti állapotaimat, a másiktól csak azt hinném, hogy képes vagyok akarni az adott szituációban). Másképpen megfogalmazva: a tudatalatti determináció elméletéből

önarcképek a legjobb kiindulópontok arra vonatkozóan, hogy megfestésük idején körülbelül hogyan nézhetett ki a festő, hiszen ezeknek a festményeknek közvetlen tárgya a festő kinézete. Ezzel szemben a többi festményéből kiindulva csak ilyen-olyan következtetések segítségével mondhatunk bármit a kinézetéről (például azon az alapon, hogy az esetkezelés viszonylag nagyobb tényérré utal, vagy hogy újra és újra ugyanaz az arc felbukkan minden képen egy-egy mellékszereplő formájában stb.). Az a gyanúm, hogy Mártont akaratlanul is félrevezettem ezen a ponton.

² Márton szövege egyébként nagyon gazdag különböző érvekben és megjegyzésekben, képtelenség lett volna a jelenlegi terjedelmi korlátok között akárcsak a többségükkel érdemben foglalkozni. Ezért azt a három érvet választottam ki, amelyekkel kapcsolatban a leginkább eltér a véleményünk (márcsak azért is, mert ezek azok a meglátások, amelyek nemcsak Márton tanulmányában kapnak központi szerepet, de a könyvemről írt, korábban megjelent recenziójában is – lásd Márton 2024b).

következik, hogy az akaratot nem irányíthatom mindkét irányba egyformán, míg a szabad döntés fenomenológiája ezzel ellentétes módon, mindkét akarat megformálását *egyformán* elérhetőként ábrázolja. Ebben az értelemben a (szigorú értelemben vett) szabad döntések tapasztalata amellest szól, hogy nincsen például tudatalatti determináció, mert a belső tapasztalat határozottan egyforma modális tulajdonságokkal ruházza fel az akaratformáláshoz kapcsolódó lehetőségeket. Ez a belső tapasztalat az Énről és az ő akaratáról, s nem a világról szól.

Ennek fényében már nem meglepő, hogy Márton további két ellenvetését, amelyek már közvetlenül azt próbálják megmutatni, hogy nincs jó okunk hinni a szabad akarat létezésében, sem találtam elég erősnek ahhoz, hogy felülírják a belső tapasztalat tanúságát a szabad akarat mellett. Ami talán ennél érdekesebb, hogy Márton éppen olyan példákat hoz, amelyek szerintem akaratlanul megerősítik azt a tézisemet, hogy egyet nem értésünk háttérben különböző episztemikus elvek elfogadása játszik szerepet.

Márton második ellenérve koncepciómmal szemben tehát már egy olyan érvet próbál megfogalmazni, amely miatt fel kellene adnunk a szabad akaratba vetett hitet. E szerint az érv szerint „rendkívül furcsa volna ilyesfajta jelenség [ti. a törvények által nem kormányzott akarat szabadság] valóságos létezését komolyan állítani, hiszen az általunk megismerhető empirikus valóságról nem nagyon *tudunk* másképp gondolkodni, mint úgy, hogy annak működését valamiféle, akár determinisztikus, akár indeterminisztikus törvényszerűségek irányítják” (Márton 2024a. 311).

Nos, az a nézet, hogy a *világ egésze determinisztikus vagy indeterminisztikus törvények* által irányított lenne, egészen az újkorig nem számított különösebben népszerű nézetnek. Sem a platóni, sem az arisztotelészi filozófia nem így adott számot a valóságról. És általában véve igen népszerű volt az a gondolat (még olyan „materialista” filozófusok körében is, mint a sztoikusok), hogy az emberi lélek különleges létező az őt körülvevő érzékelhető valósághoz viszonyítva, mivel más a metafizikai státusza. Talán nem haszontalan itt megemlítenem, hogy legalább Platóntól kezdve a legnépszerűbb különbségtéves az volt, hogy míg a lélek (és ide az állati lelkeket is beleszámíthatjuk) *önmagát mozgatja*, addig az érzékelhető világ dolgait mások mozgatják. Márton – és sok kortársa – csak azért látja „rendkívül furcsának” azt, hogy az emberi Én, vagy akár nevezzük léleknek, „kilóg” az empirikusan megragadható összefüggések egészéből, mert az újkorban diadalútjára indult természettudománynak köszönhetően megfogant szcientista hozzáállás kulturálisan olyan nagy befolyásra tett szert, hogy sokak számára most már „furesa” az a gondolat, hogy a valóság nem homogén, nem egyféle, hanem többféle oksági tényezőtől függ. Az én szememben Mártonnak ez az ellenvetése megmutatja, hogy ő (akár öntudatlanul is) abban a szcientista keretben mozog, amelynek episztemikus alapelveit én elvetem.

A harmadik ellenvetés szerint – amely úgyszintén a belső tapasztalatot felülíró megfontolást igyekszik bemutatni – „a libertariánus szabad akarat koncepció

mintha egyfajta sajátos semmiből teremtést, pontosabban önteremtést involválna, amelyről azonban szintén nehéz elképzelni, hogy ilyesfajta folyamatok ténylegesen végbemenjenek empirikus világunkban” (Márton 2024a. 311), mivel ha semmi sem motiválja arra, hogy inkább ebbe, mintsem abba az irányba terelje akaratát, akkor „úgy tűnik, mintha itt a semmiből törne elő a végül irányadó akarat, mintha az Én saját akaratát és ezen keresztül saját történetének folytatását a semmiből teremtené meg és irányítaná” (Márton 2024a. 312).

Arról már az imént beszéltem, hogy szerintem semmi furcsa nincs abban a tézisben, amely szerint a világ nem annyira homogén, mint Márton gondolja. Viszont itt megjelenik egy másik ellenvetés, amely szerint az általam felvetett libertariánus akarat egyfajta „semmiből teremtést” involválna tekintettel arra, hogy a motivációk maguk nem magyarázzák azt, miért éppen így és nem amúgy dönt a szabad cselekvő. Hogy látható legyen, Márton ellenvetése miért nem végzetes, először különbséget kell tenni a „semmiből való teremtés” két koncepciója között. Az első az igazán isteni természetű koncepció. Eszerint valaki akkor képes a semmiből létrehozni valamit, ha azok – arisztotelészi zsargonban megfogalmazva – anyagi okai nem állnak fenn. Tehát például sok teista úgy gondolja, hogy Isten úgy hozta létre az univerzumunkat, hogy az az anyag, amelyből az univerzumunk áll (nem is beszélve a térről és az időről) nem létezett, hanem Isten parancsára csak úgy létrejött.

Csakhogy nem állítom azt, hogy az Én ebben az értelemben képes lenne a semmiből az akaratát létrehozni. A szó szoros értelmében vett akaratszabadság szerintem ugyanis akkor áll fenn, ha a cselekvő egyszerre két, más és más szempontból jónak tűnő végcél elérésére vágyakozik, azaz – és nem véletlen írom így sokszor a könyvben – eleve két különböző dolgot „akar”. Tehát az akarat kialakításához mindig ott kell hogy legyen már a nyersanyag: a meglévő vágy, vagy „akarat”. Márcsak azért is, mert az akarat kialakítása valójában nem is annyira egy új entitás létrehozásához hasonlatos esemény. Nem olyan, mint amikor egy asztalt kialakítunk a már meglévő alapanyagokból. Mint egy helyütt a könyvben írom, inkább ahhoz hasonló, mint amikor egy folyónál eldől, hogy két lehetséges irány közül melyik mederben folyik – csak éppen itt a folyó maga, nem külső akadályként szolgáló zsilipek döntenek el, milyen irányban folyják tovább a víz. A vágy, az „akarat”, annyira kontinuum a létrejövő akarattal, hogy az akarat létrehozása nem más, mint engedni azt, hogy valamely vágy vagy „akarat” tovább folyjon a cselekvésbe.

Egy teljesen más értelemben, ha valaki szeretne, beszélhet a libertariánus szabad akarat kapcsán „semmiből teremtés”-ről, de ez a fajta „semmiből teremtés” önmagában véve metafizikailag ártalmatlan. Nevezetesen, hogy az Én maga, nem valamelyik motivációja határozza meg, melyik vágya folyják át cselekvésbe. Az Én oksági ereje nem csupán vágyainak és egyéb tulajdonságainak aggregátuma, van saját oksági ereje, melyet – ugyan korlátok között, de – önállóan használ. Platonikus/arisztotelaiánus terminusban: önmagát mozgatja. Az ez-

zel kapcsolatos aggályok nem annyira a „semmitől teremtés” problémáiból származnak, hanem abból, hogy az élettelen világban ennek a fajta önmozgatásnak semmi jele nincsen (már ha valaki nem tekinti az önmozgatásra utaló jelnek a részecskék kiszámíthatatlan mozgását), és a szcientista világgép az egész világot ennek mintájára akarja homogén módon ábrázolni. Ez azonban visszavezet Márton első ellenvetésének gyökeréhez, amely úgy vélem, valójában abból származik, hogy valaki magáévá tette a szcientizmusnak ama alapelvét, hogy mindennek úgy kell működnie, mintha a tudományok matematikai-nomologikus leírásai módjával azokat kielégítően le lehetne írni. Ám ez – mint az előző ellenvetés kapcsán érveltem mellette – szcientista előfeltevés, nem pedig egy hatékony argumentatív fegyver.

II. OBJEKTIVITÁS, EPISZTEMIKUS ERÉNYEK ÉS A HASZNOSSÁG

Eszes kritikájában arra koncentrál, hogy megmutassa: nem igaz, hogy a konzervatív metafizikus szabad akaratba vetett hite racionálisabb lenne, mint a szcientista progresszív filozófus szabadakarat-tagadása. Három ellenérve van: a tudomány kritériumokkal igazolt megbízhatóságára épülő argumentum, a Bayesiánus hitek etikájára alapozott ellenvetés és az ellentmondásosságából vett érv. Az érvek mindenképpen figyelemre méltóak, mert fontos problémákra tapintanak rá, olyannyira, hogy olyan kérdések tisztázására kényszerítenek rá, amelyekre korábban is világosabban kellett volna válaszolnom.

Eszes ellenérvei és azok hibái is abból származnak, hogy túlságosan a szcientista progresszív metafizikus ismeretelméleti pozíciójából szemléli a problémát.³ Az első érvét Eszes csak *en passant* említi, így én is csak *en passant* fejtem ki, miért nem győz meg. Ez az érv lényegében nem más, mint annak a felemlgetése, hogy *míg* a tudományosan igazolt vélekedéseket objektív kritériumokkal való összevetés nyomán tekinthetjük megbízhatónak (mennyire támaszkodnak azok interszubjektív, megismételhető, reprezentatív, számszerűsíthető megfigyelésekre), *addig* a belső tapasztalat megbízhatósága nem rendelkezik ilyen objektív mércével, ezért egy elfogulatlan nézőpontból nézve egyértelműnek kellene lennie, hogy a szcientista progresszív metafizikus episztemikus pozíciója magasabb rendű. Az objektív kritériumok jelenléte azonban csak azután válik mindent ütő episztemikus *aduvá*, miután már elfogadtuk a progresszív szcientista metafizikus ismeretelméleti felfogását, aminek értelmében a tudomány

³ Mellékszál, de mindenképpen szeretném megjegyezni, hogy Eszes víziója arról, hogy miképpen lehet majd kezelni/magunk mögött hagyni a filozófiában minden szubsztantív kérdést átható disszenzust, szép példája annak, hogy szcientista keretek között hogyan lehet metafizológiát művelni (Eszes 2021) – emellett hirtelen csak Gyenis Balázs egy recenziója jut eszembe (Gyenis 2023), amely a metafizológia szintjén ilyen vegytiszta formában juttatja érvényre a szcientista attitűdöt.

minden tekintetben episztemikusan kitüntetett. A konzervatív metafizikus persze elismeri, hogy a vélekedések objektív (azaz interszjektív) igazolhatósága fontos szempont, de arra hívja fel a figyelmet, hogy más fontos szempontokat is figyelembe kell venni vélekedéseink kialakításánál (hogy mást ne mondjak, saját filozófiai nézeteinket, amelyek KO érvek hiányában aligha rendelkeznek interszjektív igazolással). A konzervatív metafizikus ezeket mind figyelembe véve (nem pedig a természettudományos eredményeket figyelmen kívül hagyva) jut el a szabad akaratot elfogadó pozícióhoz (feltéve, hogy mindent helyesen csinál). Tehát az objektivitás episztemikus aduvá való emelése nem gyógyír arra az episztemikus patthelyzetre, amely a konzervatív metafizikus és a szcientista progresszív metafizikus között fennáll, hanem annak konstitutív része.

A második ellenvetését Eszes már részletesebben kifejti. Abban Eszes egyetért velem, hogy a szcientista progresszív episztemikus elvei és az elvek által relevánsnak tekintett evidenciák állása a szabad akarat tagadásához vezet.⁴ Viszont velem szemben úgy véli, hogy a szcientista progresszív metafizikus ezzel együtt is képes normatív súlyos ellenvetést tenni a konzervatív metafizikus álláspontjával szemben anélkül, hogy feltételeznék saját episztemikus kiindulópontjának és a belőle fakadó metafizika helyességét (mint ahogy a konzervatív metafizikus felemlgetheti szcientista ellenfelével szemben, hogy episztemikus elvének nem kellően megalapozott kiválasztásával és az ehhez kapcsolódó szkeptikus aggály semmibe vételével azt kockáztatja, hogy elvét a feltétlen felszólításokként értelmezendő episztemikus kötelelességeinek teljesítését).

Hogy mi ez a nézőpontfüggetlen ellenvetés? Nem tudom teljes biztonsággal beazonosítani, hogy pontosan Eszes melyik argumentumát szánja ilyen ellenvetésnek. Eszes felveti, hogy a szcientista progresszív metafizikus a saját maga választotta episztemikus kereten belül (ahol a belső tapasztalat például a már említett objektivitáshiány miatt nem sokat számít) nevezheti irracionálisnak vagy aracionálisnak vitapartnerét, esetleg eltagadhatja tőle a „megismerő” címkét is. Ám ő maga is mintha azt jelezné – ami megegyezik az én álláspontommal –, hogy ezek a kritikák nem rendelkeznek saját episztemikus keretétől független súlyal.⁵ Egy helyütt felveti azt, hogy egyfajta episztemikus vétség indokolatlan

⁴ Nem szükségszerű, hogy egy szcientista tagadja a szabad akarat létezését, előfordul, hogy a szabad akarat fogalmának átdefiníálásán vagy egy a szabad akaratra vonatkozó anti-realista felfogáson keresztül végül a szcientista egy kompatibilista szabad akarat afirmációjához jut el. Erre magyarul a legkarakteresebb példa Gyenis nemrégiben megjelent tanulmánya, amelyben a szabad akaratot nem egy az emberi megismeréstől független metafizikai tulajdonságként fogja fel, hanem az emberi megismerés által alkotott világleírás eredményeként (Gyenis 2024).

⁵ Egyébként csak egyvalaki veti azt a szememre, hogy feltétlen (episztemikus) felszólítások címettjei akkor is lehetünk, ha nem létezik az akarat szabadság. Serfőző szerint mindenki feltétlen episztemikus felszólítások címettje, aki a vitapartner szerepében találja magát – és e szerep betöltéséhez nincs szükség akarat szabadságra (Serfőző 2023. 182). Ám szerepekhez nem szokás a feltétlen felszólításokat kötni (sem akkor, amikor az „inescapable obligation” terminusát használva tárgyalják a problémát, sem akkor, amikor a „categorical obligation”

kockázatásával jár együtt a konzervatív metafizikus eljárása, mivel az, ahogyan a bizonyítékokat értékeli – magas, a bizonyítékok által megingathatatlan a priori valószínűséget tulajdonítva álláspontjának –, az az összeesküvés-elméletek híveinek eljárásához hasonlít. Ez a vád szerintem nem állja meg a helyét. Az általam felvázolt konzervatív metafizikus nem úgy kezd, hogy mindenféle alap nélkül majdnem 100%-os a priori valószínűséget tulajdonít a feltétlen felszólítások létezésének és a velük való rendelkezésnek,⁶ hanem úgy, hogy a belső tapasztalatnak nagy bizalmat szavaz különösen az Én vonatkozásában – és mivel a belső tapasztalat alátámasztja a feltétlen felszólítások és a szabad akarat létezését, ezért tulajdonít nagy valószínűséget mindkettő létének. Másfelől felismeri azt, hogy nyugodtan választhatja a belső tapasztalat megbízhatóságát egyfajta ismeretelméleti kiindulópontul, mert az ismeretelméleti kiindulópontoktól független szkeptikus aggálynak csak akkor van feltétlenül figyelembe veendő súlya, ha történetesen igaza van, és léteznek feltétlen felszólításokként értelmezett erős kötelességek és szabad akarat.

Valószínűbbnek tartom egyébként, hogy Eszes végső soron azt tartja a szcientista progresszív episztemikus kerettől egészen független ellenvetésnek, hogy a szcientista progresszív episztemikus keretének alkalmazása jobb episztemikus és praktikus következményekhez vezet, így a konzervatív metafizikus ezeknek a következményeknek az elmaradását kockáztatja jó indok nélkül. Eszes így fogalmazza meg az ellenvetést:

[A szcientista progresszív] mondhatja azt, hogy a természettudományos magyarázatokat azért érdemes (bár nem kötelező!) elfogadni, mert egyedül ezek elfogadása teszi lehetővé a természetben rendszeresen előforduló események olyan – matematikai

kifejezés van a tárgyalás középpontjában). Ennek elvi oka van: a szerepkötelességek maguk nem szólhatnak arról, miért muszáj mindenképpen az adott szerephez ragaszkodni és megfelelni a szerepből fakadó kötelességeknek (például a haláltáborok őreinek azon szerepkötelessége, hogy ne engedjenek senkit kiszökni a haláltáborból) semmit sem mond arról, hogy ezt a szerepkötelességeknek és magának a szerepnek mindenképpen meg kell felelnie vagy sem. Az nem fakadhat valamilyen felvehető szerepből, hogy mindenképpen fel kell venni az adott szerepet és meg kell felelni neki (Serfőző amúgy a „szerep” kifejezést is rendhagyó módon használja, mert szerepnek tekinti azt is, hogy olyan lények vagyunk, akiknek muszáj olykor döntéseket hoznia – ez nem szerepünk, hanem egy metafizikai jellemzőnk, éppen mert ez nem olyasmi, amit valaki „felvesz”. Ám igazából ez mindegy: a vitapartner szerepe mindenképpen egy kontingens szerep, könnyen lehet, hogy valakit egyszerűen nem érdekel, hogy megfelel-e a vitapartner szerepének, és akkor lehet őt „irracionálisnak” vagy rossz vitapartnernek nevezni, ám az egy további kérdés, hogy muszáj-e az illetőnek mindenképpen megfelelnie ennek a szerepnek vagy sem, és erre nem lehet a válasz magára a szerepre való mutogatás.

⁶ Bár erre episztemikus joga volna (mint azt Eszes helyesen megállapítja), de a bizonyítékoktól teljesen független fenntartása ennek a hitnek egy üres jog, tekintettel arra, hogy pszichológiai okokból senki sem képes élni vele, mivel csak akkor vagyunk képesek igaznak tartani például a feltétlen felszólítások létezését kimondó állítást, ha valamilyen szempontból igaznak tűnik.

alapú – reprezentációját, amelynek segítségével egy adott eseménytípusba tartozó eseménypéldányok a tudományos kísérletek és a tudományok eredményeinek gyakorlati felhasználása során megbízhatóan replikálhatók, megismételhetők (mint arra már a kétféle álláspont összehasonlításánál fentebb utaltam), és ez a sajátosságuk ráadásul kultúráktól független. Ennyiben pedig – *pace* Bernáth – vitathatatlanul hasznosabb a tudományos beállítódás, mint a tudományos megismerés vonatkozásában megbízhatatlan belső tapasztalat ingatag talaján álló fenomenológiai konzervativizmus elfogadása. (Eszes 2024. 299.)

Először is: a konzervatív metafizikus is gyakran elfogadja a természettudományos magyarázatokat – csak akkor nem, ha azok nem a megfelelő módon mondanak ellent a belső tapasztalatnak (vagy más ismeretforrásoknak). A konzervatív metafizikus elérkezhet és el is érkezik a látszatokból kiinduló kritikus reflexió nyomán oda, hogy például a Nap méretének vonatkozásában jobb, ha a természettudományos elméletekben bízunk meg, mint a Napra vonatkozó belső tapasztalatokra. Az Én viszonylatában viszont nagyon helyes, ha jobban ellenáll: gondoljunk csak bele, ha csak a természettudományos eredményeket vennénk figyelembe, akkor fogalmunk sem lehetne a belső tapasztalat és az azt átélő Én létezéséről se! Vannak filozófusok, akik éppen ezen az alapon tagadják az én és a belső tapasztalat létezését, de ez már a nevetségesség határát súrolja (Humphrey 2011; Frankish 2016).

Másodszor: senki nem tudja, hogy mit eredményezne az, ha a saját Énünkkel kapcsolatban lemondanánk arról, hogy saját belső tapasztalatainkra támaszkodjunk, és a természettudomány által sugallt válaszokat fogadjuk el. Egyáltalán miféle gyakorlati felhasználásai lennének ennek? Ha én itt és most elfogadnám ezt vagy azt a tudomány által sugallt elméletet, annak itt és most számomra milyen gyakorlati felhasználásai lenne? Alighanem semmilyen. Milyen egyéb következményei? Lehet, hogy depressziós lennék, pszichológiailag törékenyebb vagy éppen a fordítottja, ezt nem igazán lehet előre tudni. És ha mindenki elfogadná a szóban forgó elméletet? Hogyan változtatná meg ez a civilizációnkat? Ezt sem lehet tudni. Hogy milyen gyakorlati következményekkel járna a tudomány tekintélyébe és sugallataiba vetett vakhit (vak, mert a saját belső szemünk kivájasát követeli meg), azt összességében senki sem tudja és tudhatja – hogy ez üdvös lenne, az csak merő fantáziálgatás.

Harmadszor: vegyük figyelembe, hogy ennek a kritikának, még ha valahogy meg is lehetne alapozni, akkor sem lenne olyan normatív éle, mint annak, amit a konzervatív metafizikus tud megfogalmazni ellenfelével szemben. A konzervatív metafizikus azt veti fel, hogy ha neki van igaza, és a progresszív metafizikus hibázik, akkor alighanem olyan episztemikus kötelességeket nem vett figyelembe, melyeket mindenképpen figyelembe kellett volna vennie (ezt Eszes nem vitatja). Ezzel szemben a progresszív metafizikus csupán annyit képes felvetni, hogy ha neki van igaza, akkor a konzervatív metafizikus olyan episzte-

mikus kötelességeket nem teljesített, melyeket *hasznos* lett volna figyelembe venni. Ám azt, ami hasznos, nem feltétlenül kell figyelembe venni – és hát ha a progresszív metafizikusnak igaza van, akkor azt, ami hasznos, egyáltalán nem muszáj figyelembe venni. Magyarán, ha ez az egész nem érdeklő, a konzervatív metafizikus nyugodtan lehet „hülye” vagy önsorsrontó (ráadásul, tulajdonképpen semmi okunk feltételezni, hogy az Énre vonatkozó látszatokban való megbízás egyáltalán ide vezetne). Legfeljebb kiszúr magával, de ez normatív majdhogynem semmi ahhoz képest, hogy nem vesz valaki figyelembe egy olyan kötelességet, amit muszáj lett volna figyelembe vennie.

Eszes harmadik ellenvetése az, hogy a gondolatmenetem ellentmondásba szalad bele. Eszes szerint egyszerre akarom azt állítani, hogy mindenképpen – mindegy, hogy milyen bizonyítékok állnak rendelkezésre – episztemikus jogunkban áll feltenni, hogy van szabad akaratum és feltétlen felszólítások címezettjei vagyunk és azt, hogy „[h]a a bizonyíték olyan erős, hogy a determinizmus elfogadására kényszerít minket függetlenül attól, hogy milyen episztemikus perspektívát veszünk fel, akkor mind a szkeptikus kihívás, mind a determinizmus hamisságát igazoló okfejtések erejüket veszítik” (Bernáth 2023a. 234). Eszes számára e kettő azért áll egymással ellentmondásban, mert az idézett mondat Eszes értelmezésében azt jelenti, hogy elvben lehetségesnek kell tartania a konzervatív metafizikusnak, hogy olyan bizonyíték merüljön fel, amely olyan episztemikus kötelességet ró rá, amit mindenképpen muszáj figyelembe vennie és amellet szól, hogy a determinizmus igaz, nincs szabad akarat és nincsenek feltétlen felszólító erővel rendelkező (episztemikus) kötelességek.

Természetesen nem szerettem volna azt mondani, hogy előfordulhat, hogy valaki belebotlik egy olyan bizonyítékba, amely alapján valakinek feltétlenül el kell vetnie a feltétlen felszólításokba vetett hitét, vagy hogy bárkinek azt kellene hinnie, hogy lehetségesek ilyen bizonyítékok. Elismerem, hogy egyes mondataim erősen ebbe az irányba mutattak, és Eszes Boldizsár semmilyen hibát nem vétett, amikor ennek megfelelően értelmezte szavaimat. Valójában valami másra gondoltam, és, azt hiszem, a könyv írásakor sem a gondolatot magát nem láttam át egészen világosan, sem a jelentőségét. A konzervatív metafizikusnak arra kell nyitottnak lennie, hogy beleütközik majd olyan bizonyítékba, amellyel szemben ő képtelen lesz racionálisan szembemenni, mivel *pszichológiailag* képtelen lesz *saját* alapfeltevései közül néhányat elvetni, ő lesz képtelen arra, hogy felvegyen olyan episztemikus perspektívát, ahonnan nézve a bizonyíték elgyengül, és ezen *pszichológiai* korlátok miatt *számára* a bizonyíték *pszichológiai síkon* kényszerítő erővel implikálja majd a szabad akarat és a feltétlen felszólítások létének elvetését. Ebben a helyzetben, bár lenne episztemikus joga arra, hogy fenntartsa a szabad akaratba és a feltétlen felszólításokba vetett hitét (mondjuk úgy, hogy azt mondja, az empirikus bizonyítékok valójában soha nem érvényesek a metafizikai valóság vonatkozásában, teszem azt valamilyen kantiánus manőver segítségével), de pszichológiailag képtelen lenne ezzel a jo-

gával élni (részben mert képtelen komolyan venni az előbbi kantiánus álláspontot). Sőt, még arra is episztemikus joga lenne, hogy egymással ellentmondásos propozíciókat tartson fenn (lévén, ha nincsenek feltétlen felszólításként értett kötelességek, akkor az ellentmondásosságot sem kell feltétlenül kerülni), azaz elfogadja a bizonyítékot és közben higgyen a szabad akaratban, de persze erre is pszichológiailag képtelen lenne. Magyarán ebben az esetben a szkeptikus kihívás és a szabad akarat fenntartására vonatkozó episztemikus jog nem azért veszítené erejét, mert léteznének szigorú értelemben normatíve kényszerítő erejű érvek/bizonyítékok, hanem azért, mert léteznének olyan érvek/bizonyítékok, amelyek az ő esetében *pszichológiailag* kényszerítő erejűek, mert a feltételes normatív erővel rendelkező érvek/bizonyítékok olyan feltételezésekhez kapcsolódnak, amelyeket konzervatív metafizikusunk pszichológiailag nem képes feladni.

III. A KONZERVATÍV METAFIZIKA ÉS A SZCIENTISTA PROGRESSZÍV METAFIZIKA KÖZTI EPISZTEMIKUS ÉS PRUDENCIÁLIS ASZIMMETRIA

Váncza Kristóffal is sok mindenben egyetértek. Egyetértek azzal, hogy bár azt állítom, hogy az akaratszabadság létezésébe vetett hit teljes és ideális alátámasztásához szükség van Isten létezésének elfogadására is, nem védem meg az Isten létezésébe vetett hitet, jóllehet ez módszertanilag hozzátartozna a szabad akarat (teljesebb – ezt én teszem hozzá) védelméhez. Egyetértek azzal is, hogy könnyen megeshet, nem mindenkinek van olyan tapasztalata, amiben a morális kötelességeket feltétlen felszólításként éli meg, akár a lelkiismeret-furdalás tapasztalatában; sőt azzal is, hogy a lelkiismeret nem ugyanazt mondja mindenki számára az egyes helyzetekben, s hogy ez azt jelenti, hogy olykor a lelkiismeret is tévedhet, nem szavatol morális tévedhetetlenséget. Még azt is elfogadom, hogy a szabad akarat tapasztalatát így vagy úgy kimagyarázhatja a szcientista gondolkodó – mondjuk úgy, ahogy Váncza javasolja: eszerint csak azért rendelkezünk az akaratszabadság tapasztalatával, mert nem tudjuk előre, mit fogunk választani.

Mielőtt rátérnék arra, hogy melyik az a fő pont, ahol nem értek egyet Vánczával, néhány apró megjegyzésem lenne. Mindenekelőtt: a könyvem gondolatmenete szempontjából irreleváns az, hogy nem értenek egyet az emberek abban, hogy lelkiismeretük mire ösztökéli őket feltétlen felszólításokkal. Ugyanis az érvelésem semmilyen tartalmi elemre nem támaszkodik a feltétlen felszólításokkal összefüggésben, csupán arra, hogy igazolt hinni az ilyen feltétlen felszólítások létezésében. Olyan ez, mintha írtam volna egy (mooreiánus) könyvet arról, hogy igazolt hinni a külvilág létezésében pusztán azon az alapon, hogy a belső tapasztalat azt sugallja, léteznek elmefüggetlen entitások, s erre Váncza ellenvetése az volna, hogy vannak olyan esetek, amikor az emberek nem tudnak megegyezni abban, hogy milyen tárgyakat látnak. Lehet, hogy Váncza amel-

lett is érvelne, hogy szinte semmilyen egyezés nincs az emberek között abban a tekintetben, hogy mikor éreznek mondjuk lelkiismeret-furdalást, vagy hogy éreznek-e egyáltalán. Én azt nem hiszem, hogy ez így lenne, de mind a könyv, mind e válasz kereteit szétfeszítené, ha az álláspontomat meg akarnám védeni. Hasonló a helyzet a teizmussal: Isten létezésének körültekintő védelme mind a könyv, mind ezen írás kereteit meghaladná.

Ugyanakkor azt gondoltam, és most is azt gondolom, dialektikailag erre nincs is szükség. Azért, mert – ahogy azt hiszem, ezt Váncza sem tagadja – tudjuk, hogy hol húzódnak a frontok. Ezeknek a frontoknak a kontúrjait ugyanis jól láthatóan kirajzolja az, ahogyan a lelkiismeret vagy a teizmus mellett lándzsát törő filozófusok védelmezik álláspontjaikat: az ellenérvek hatástalanításával egyensúlyba hozzák egyéb hiteikkel a teizmust vagy éppen a lelkiismeret pozitív elbírálását – anélkül, hogy KO érvekkel igazolnák saját álláspontjuk igazságát. És itt van az a pont, ahol a leglényegesebb véleménykülönbség van köztem és Váncza között. Szerintem nem igaz, hogy Váncza és én szimmetrikus helyzetben lennénk, miután egyensúlyba hoztuk egymással különböző vélekedéseinket.

Vánczára majdnem pontosan illik az, amit a progresszív szcientistáról írtam, leszámítva azt, hogy nem annyira optimista a természettudományok haladásának tekintetében, mint a szcientista ideáltípusa, s nem hiszi, hogy egyszer be fog bizonyosodni például az akaratszabadság nem-léte. Ugyanakkor úgy tűnik, hogy Váncza sem taksálja túl sokra sem a belső tapasztalatot, sem a mindennapi józan észet, és készpénznek véve a természettudományos eredményeket, szinte csak olyasmiben hisz, amire azok megfelelő bizonyítékokat nyújtanak (illetve azokban a dolgokban, amelyek sehogyan sem érintik a természettudományos eredményeket). Így aztán elveti nemcsak a szabad akarat, Isten, de a morális felelősség, az objektív moralitás és a feltétlen felszólítások létét is (a morális és episztemikus fajtákat egyaránt). Váncza nemcsak ismerteti álláspontját, de felhívja a figyelmet arra is, hogy bizonyos értelemben védett a szkeptikus felszólítással szemben. Ugyanis *ha igaza van*, senki nem szólíthatja őt fel kellő normatív erővel, hogy feltétlenül függessze fel vélekedéseit amiatt, hogy nincsenek KO érvei mondjuk velem vagy más akaratszabadság-védelmezőkkel szemben, és nagy valószínűséggel végső soron habitusa miatt választotta fizikalista-naturalista filozófiáját. Hiszen ha igaza van, feltétlen felszólítások nem léteznek.

Mindezzel egyetértek, de Váncza számomra érthetetlen okokból nem veszi figyelembe, hogy nemcsak a saját pozíciójából, előfeltételezve az ő hardcore fizikalista-naturalista metafizikáját lehet végig gondolni a szkeptikus problémát. És nem is csak a feltétlen felszólításokat tartalmazó konzervatív metafizikát előfeltételezve lehet ezt megtenni. Hanem úgy is, hogy egyik igazságát sem tételezzük fel. Ugyanis van egy sor dolog, amelyek attól függetlenül igazak, hogy a konzervatív vagy a szcientista progresszív metafizika a helytálló. Az egyik ilyen igazság az, hogy mindnyájan vágyunk arra, hogy a jó dolgokat elérjük, a rosszat viszont elkerüljük. Vágyaink, céljaink, preferenciáink tárgyai aztán alapot

adnak annak, amit gyakorta praktikus racionalitásnak neveznek. Vannak hipotetikus indokaink különböző cselekvések végrehajtására (amelyek azt mondják ki, hogy ha vágysz X-re, akkor érdemes megtenned Y-t annak érdekében, hogy elérd X-et), és a legerősebb hipotetikus indokaink hipotetikus kötelességeket képeznek (ha vágysz X-re, meg kell tenned Y-t), mivel ha a legerősebb hipotetikus indokoknak valaki nem megfelelően cselekszik, az irracionális.

Váncza nem hiszem, hogy tagadja a gyakorlati racionalitás, a hipotetikus indokok, illetve a hipotetikus kötelességek létezését saját fizikalista ontológiájában. Az ilyesfajta normativitás fizikalizmus-barát normativitás. Ám ha ez igaz, minden megvan ahhoz, hogy megmutassuk, a konzervatív metafizikus fontos kritikát tud megfogalmazni a szcientista progresszív metafizikussal szemben (és, következésképpen, én Vánczával szemben).

Nos, abban igaza van Vánczának, hogy az *igazság tekintetében* mindenki egyformán kockázik. Sem a konzervatív metafizikus, sem a szcientista progresszív nem rendelkezik KO érvekkel, és a saját rendszerüket mindketten a saját episztemikus elvei alapján kiáltják ki valószínűbbnek. Szóval e tekintetben mindketten ugyanannyit és ugyanúgy kockáztatnak. Ám abban a tekintetben korántsem, hogy az igazságon túl milyen értékek elvesztését vagy megnyerését kockáztatják. A konzervatív metafizikus semmit sem kockáztat abban a tekintetben, hogy ráhagyatkozik saját episztemikus vonzalmaira (melyek vagy személyiségéből, vagy másból erednek),⁷ hiszen a feltétlen felszólításokba vetett hite összekapcsolódik azzal a felismeréssel, hogy szkeptikus kihívásnak csak akkor van olyan normatív súlya, amit feltétlenül figyelembe kell vennie, ha történetesen igaza van. Így a szkeptikus kihívás semmiképpen sem szólíthatja fel őt feltétlen igénnyel arra, hogy feladja a feltétlen felszólításokba vetett hitét. Vagy igaza van, és nem lehet valós indoka felfüggeszteni ezt a hitet, vagy nincs igaza, de akkor semmi sem szólítja fel őt feltétlen erővel arra, hogy adja fel álláspontját, és ne alapozzon saját episztemikus vonzalmaira. Ezzel szemben a progresszív metafizikus nincs ilyen szerencsés kockázatvállalási helyzetben. Persze ha igaza van, minden rendben van, még ha episztemikus vonzalmi is irányították a fizikalizmushoz, nincs semmi, ami arra szólíthatná fel, hogy függesse fel álláspontját. Ám ha szkeptikus felszólítás feltétlen igénnyel szólítja fel álláspontja felfüggesztésére, részben mert rendelkezik szabad akarral és képes lenne erre, akkor episztemikusan felelőtlenül eljárva megszegte feltétlen felszólításként értelmezendő episztemikus kötelességét, és egy nagy, el nem hanyagolható episztemikus vétket követett el. A konzervatív metafizikus erre a kockázati aszimmetriára hivatkozva fogalmazhat meg kritikát: a szcientista progresszív nem jár el prudensen, amikor saját episztemikus (hogy Váncza kifejezését használjam)

⁷ Egyetértek Tózsér Jánossal abban (lásd Tózsér 2018-at és Tózsér 2021-et), hogy filozófiai problémáink abból erednek, hogy számunkra egymással inkonzisztens proposíciók rendelkeznek episztemikus vonzerővel.

elkárhozását kockáztatja. Ha saját episztemikus üdvösségének problémája érdekli (márpedig feltételezzük, hogy érdekli, mert általában fontosnak tartja, hogy másokat kiokítson episztemológiai ügyekben), akkor racionálisabb lenne, ha elmozdulna az agnoszticizmus irányában. A szcientista progresszív semmi ilyesmit nem fogalmazhat meg a konzervatív metafizikussal szemben (és Váncza sem velem szemben).

Váncza nem is ilyen irányban próbálkozik, inkább azt próbálja megmutatni, hogy a szkeptikus probléma egyfajta konzisztenciaproblémához vezet a konzervatív metafizikus esetében. Ez egy újfajta aszimmetria kimutatására tett kísérlet: míg Váncza szerint a konzervatív metafizikus nem engedhetné meg magának koherensen azt, hogy a szkeptikus felszólítás árnyékában ragaszkodjon saját, a szabad akaratot és még sok minden mást magában foglaló konzervatív metafizikájához, addig a progresszív szcientista metafizikus igen. E kritika lényege, hogy HA elismeri a konzervatív metafizikus, hogy az igazság tekintetében kockázik, mivel episztemikus vonzalmái határozzák meg végső soron álláspontját, nem kikezdhethetlen KO érvek vagy felismerések, AKKOR nem vállalhat episztemikus felelősséget álláspontjáért, és így (ezt már csak én teszem hozzá) egyfajta csüggedt agnoszticizmus felé kellene hajlania.

Valójában azonban ez az ellenvetés is abból ered, hogy Váncza – ha jól látom – nem gondolja végig a maga teljességében a lehetséges metafizikai világképek következményeit. Tegyük fel, hogy csak azért is figyelmen kívül hagyom azt a lehetőséget, hogy mégsem vagyok episztemikusan felelős, és mégiscsak episztemikus felelősséget válllok vélekedéseimért, belefeledkezve az episztemikus felelősség létezésének látszatába. Mit mondhatna erre Váncza vagy más szcientista progresszív filozófus? Azt mégsem mondhatják, hogy ha nekik van igazuk, akkor különösebben nagy baj lenne ezzel a manőveremmel (azon túl, hogy szerintük tévedek). Hiszen ekkor a szkeptikus felszólítást nem kell feltétlenül figyelembe venni, sőt, arra sem feltétlenül kell vigyázni, hogy nehogyszerűen személyiségünk vagy valami ehhez hasonló vezesse végső soron filozófiai állásfoglalásainkat – hiszen ekkor nincsenek feltétlen felszólítások. Annak sem lenne semmi értelme, ha ezt mondanák: „Figyelj, tegyük fel, hogy igazad van, és rendelkezel episztemikus felelősséggel, éppen ezért kellene felfüggesztened az episztemikus felelősségbe vetett hitedet, és nem vállalnod a vélekedésédért viselt felelősséget”. Mondanom sem kell, ennek a beszédnek semmi értelme, nem lehet az az indoka egy vélekedés elvetésének még áttételesen sem az, hogy a szóban forgó vélekedés igaz. Tehát az episztemikus felelősségvállalásban semmilyen extrakockázat nincsen, mint ahogy nincs semmilyen extrakockázat a konzervatív metafizika elfogadásában. Persze az igazsággal mind a konzervatív, mind a szcientista progresszív metafizikus kockázik, de a konzervatív metafizikus semmilyen deontikus hiba kockázatát nem vállalja azzal, hogy felvállalja a konzervatív metafizikát. Ezzel szemben ellenfele, ha nincs neki igaza, valószínűleg tényleg felelőtlenül és elmarasztalhatóan járt el: volt episztemikus fele-

lőssége, mégsem vállalta azt. A konzervatív metafizikus felelősségvállalás szempontjából nézve ignorálhatja azt a scenáriót, hogy nincs igaza; míg a szcientista progresszív metafizikus nem, mert fel kell ismernie, hogy ellenfelével szemben egyfajta deontikus kockázatot vállal (vállalja azt a kockázatot, hogy nem vállalt episztemikus felelősséget, miközben rendelkezett azzal), és ez nem valami prudens.⁸

Röviden így fogalmaznám meg az aszimmetria lényegét: míg a konzervatív metafizikusnak elidegeníthetetlen episztemikus joga van hinni metafizikájának alapjaiban (többek között az akaratszabadságban), mert minden lehetséges világban szabad hinnie benne, addig a szcientista progresszív metafizikus nem rendelkezik ilyen joggal, és a saját érdekében jobb lenne, ha ezt figyelembe venné.

IV. ISTENÉRVEK ÉS A BIG PICTURE

Békefi elsősorban nem is ellenvetéseket fogalmazott meg koncepciómmal szemben, hanem igen barátságos szellemben továbbgondolta, hogyan tudnék bizonyos lehetséges ellenvetésekre válaszolni (Békefi 2024a). Igen hízalgő és számomra izgalmás aspektusa Békefi elemzésének, hogy minderre úgy tett kísérletet, hogy figyelembe vette más írásaim tartalmát, és így jutott arra a következtetésre, hogy egyáltalán nem világos, hogy hogyan válaszolhatnék az ellenvetésekre anélkül, hogy valamelyik korábbi nézetemet ne tagadnám meg. Nos, elsősorban erre a kérdésre igyekszem majd válaszolni, amely ebben az esetben szerencsés módon arra is alkalmat ad, hogy továbbgördítsem néhány korábbi vitámat Békefivel.

⁸ Ez a gondolatmenet egyébként kritikája Vánca egy másik kapcsolódó álláspontjának, amely szerint a filozófusnak akkor is racionális kitartania, ha kényszerítő erővel nem tudja azt igazolni, mivel senki nem képes kételkedni azokban az alapvető hiteiben, amelyek legalapvetőbb személyiségvonásaiban gyökereznek (Vánca 2022, 2023). A konzervatív metafizikusnak a fentiek miatt valóban racionális kitartania a vélekedése mellett KO érvek hiányában is – tehát ezen a ponton egyetértek. Ám a szcientista progresszív metafizikusnak nem racionális fenntartania a vélekedését, amennyiben *pusztán* arról van szó (ahogy Vánca véli), hogy egy episztemikus lottó nyertese és véletlenül éppen olyan jellemvonásokkal rendelkezik, amely az igaz világlátás elfogadására determinálják. Ugyanis az a tény nem tesz egy vélekedést racionálissá, hogy valaki *nem képes* megszabadulni tőle valamilyen szerencse/szerencsétlenség okán (mint ahogy annak az őrülnék a vélekedése sem válik racionálissá, aki úgy hiszi, ő Napóleon, attól még, hogy betegsége miatt nem tud megszabadulni tőle). A racionalitás forrása nem lehet végső soron egy valamire való szerencsés/szerencsétlen képtelenség (ez legfőljebb arra lehet jó ok, hogy az illetőt irracionalitása miatt ne hibáztassuk, mint a képzelt Napóleon esetében – de ez egy másik kérdés). Azt fontos megjegyezni, hogy a progresszív szcientista ennél tud jobb forrást is találni saját vélekedésének racionális mivoltára (előfeltételezve, hogy szcientista vélekedései igazak), mégpedig az episztemikus externalizmus keretein belül, de Vánca elmélete erre nem alkalmas.

Mielőtt azonban ezt megtenném, meg kell hogy jegyezzem, teljesen egyetérték Békefi egyik fontos tézisével. Eszerint az általam bemutatott istenérvek akkor is megfogalmazhatóak, ha nem kötjük őket az akaratszabadság létezésének elfogadásához. Valóban, mind a morális érv, mind a pszicho-fizikai harmóniából kiinduló érv megfogalmazható úgy, hogy ne is legyen utalás az akaratszabadságra. Annyit viszont fenntartok – és szerintem ezt Békefi se vitatná –, hogy annak, aki ahhoz hasonló alapokon hisz a libertariánus szabad akaratban, mint azt én a könyvemben javasolom, több indoka van elfogadni ezeknek az érveknek a konklúzióját, mint azoknak, akik nincsenek elkötelezve egy ilyen, főként fenomenológiailag megalapozott libertariánus koncepció mellett. Ők ugyanis nem nagyon rendelkeznek már azzal a szabadsággal – ha szabad így fogalmaznom –, hogy elvessek a feltétlen felszólításokként értett moralitásról szóló tudás vagy a pszicho-fizikai harmónia létezését.

Azzal is egyetérték, hogy nem érveltem részletesen amellett, hogy akár a feltétlen felszólításként értett moralitásról szóló tudás, akár a pszicho-fizikai harmónia csakis a nagybetűs Isten segítségével lenne jól magyarázható, s nem olyan metafizikai egzotikumokkal, mint az axiarkhizmus, pán-ágencializmus, kozmopszichizmus vagy éppen a tökéletlen teremtetők feltételező politeizmus. Hogy ezekkel a lehetőségekkel nem foglalkoztam a könyvemben, annak az az oka, hogy a politeizmuson kívül talán ha tíz ember van az egész világon, aki egzisztenciálisan is komolyan veszi ezeket a lehetőségeket (persze pontos szám említése csak vicc, és a politeizmusnak is csak olyan formájának vannak tömegesen hívei, amely önmagában semmilyen magyarázatot nem nyújt az engem érdeklő filozófiai problémákra). Ez a tény annyiban igazolja eljárásomat, hogy a szóban forgó fejezet célja elsősorban nem az, hogy bizonyos filozófiai vitákat nyugvópontra juttasson, hanem hogy felvezesse két elterjedt világgép harcának dialektikáját.

Ezzel persze nem válaszoltam meg, hogy hogyan is gondolom azt, hogy Istenhez el lehet jutni a szabad akarat problémáját elemezve, illetve hogy mi is a pontos szerepe az olyan abduktív érveknek, mint a pszicho-fizikai harmóniára és a morális tudásra építő érveknek. Erre a kérdésre a válaszom egybeesik az arra adott válasszal, hogy hogyan egyeztetem össze különböző írásaim egymással látólag feszültségben lévő elemeit.

Érdemes onnan elindulnom, ahol Békefivel a legfundamentálisabb vitám van. Tózsér Jánossal közösen (Bernáth–Tózsér 2021) amellett érveltem, hogy a pervazív és permanens filozófiai disszenzus arra ad okot, hogy nagymértékben csökkentünk a szubsztantív filozófiai vélekedésekbe vetett bizalmunkat (azokról a vélekedésekről van szó, amelyek azt mondják meg, milyen is a világ), mivel azok feltehetően olyan faktorok termékei, amelyeknek semmi köze ahhoz, hogy mi is az igazság (jellemünk, neveltetésünk és hasonlók). Békefi azt a megoldást javasolta erre a problémára (Békefi 2022, 2023), hogy fogadjunk el olyan elméleteket, amelyek magukban foglalnak magyarázatokat arról, hogy a mi filozó-

fiai vélekedéseink hogyan kapcsolódnak az igazsághoz, és vitapartnereink miért vannak olyan faktorok hatása alatt, amelyek messzebb viszik őket az igazságtól. Javaslatom nem kielégítő a számomra (és ezt a problémát Tózsér Jánossal közösen a közeljövőben részletesebben kifejtem), mert ilyen magyarázatokat a vita résztvevői egyformán jól beépíthetnek elméletükbe függetlenül attól, hogy ők vagy az ellenfelük vannak-e az igazságtól eltávolító oksági hatások befolyása alatt. Ehelyett azt a (bizonyos tekintetben transzcendentális) megközelítést preferálok, amely már a könyvem utolsó fejezetében szerepelt. Vannak ugyanis olyan vélekedések, amelyek esetében – még ha hamisak vagy episztemikus torzító hatások eredményei is – semmilyen súlyos normatív természetű problémát nem eredményez az, ha nem vetjük el őket vagy csökkentjük a beléjük vetett bizalmunkat. Ezek közé tartozik például az a vélekedés, amely szerint léteznek nem hipotetikus, feltétlen felszólításként értelmezendő erős kötelességeink (hiszen ha ez a vélekedés hamis, akkor semmit sem kell feltétlenül megtennünk, még ezt a vélekedést sem kell feladnunk; ha pedig igaz, akkor nincs miért elvetni). Az ilyen vélekedések fenntartására, amelyeket mindenképpen fenntarthatunk (attól függetlenül is, hogy milyen megismerési folyamatok eredményei vagy milyen érvekkel rendelkezünk mellettünk), *gratis* episztemikus jogunk van, és a filozófiánkat elsősorban az ilyen vélekedésekre kell építenünk, valamint azokra, amelyek mellett KO érvel rendelkezünk. Egy másik ilyen vélekedés az, hogy a megismerőképességem rendelkezik egyfajta minimális megbízhatósággal (általánosságban véve nagyobb eséllyel találom el az igazságot, ha kellő gonddal járok el, mintha találgatnék, vagy legalábbis amikor mégsem így van, felelős vizsgálódás nyomán nagy eséllyel felismerem, hogy nincsenek jobb esélyeim a találgatásnál). Ha ugyanis nem ez a helyzet, akkor teljesen mindegy, hogy találgatok-e vagy inkább felelősen járok el, és semmilyen episztemikus kötelességem nem lehet arra vonatkozóan, hogy hogyan irányítom a megismerőképességemet. Ha azonban *gratis* episztemikus jogom van hinni saját megismerőképességem általában vett minimális megbízhatóságában, akkor abban is hihetek, hogy ha valami igaznak mutatkozik meg számomra, és felelős kutakodás után sem találok megdöntőket, akkor ez az igaznak megmutatkozás igazolja a szóban forgó hitet. Azaz *gratis* episztemikus jogom van a fenomenológiai konzervativizmusba vett hit fenntartására is. Tehát egyfajta episztemikus jogom van a konzervatív metafizika ismeretelméleti keretének elfogadására – míg ez például a szcientista progresszív metafizika ismeretelméleti keretére nem igaz.

A problémám a Békefi által preferált abduktív istenérvekkel (Békefi – Paár 2022) – mint amilyenek például Swinburne istenérveit is – az, hogy azok úgy tesznek, mintha a valószínűségi érvek egy semleges episztemikus keretben működne úgy, hogy elvben minden racionális lényt meg kellene győzniük Isten létezésének viszonylag magas valószínűségéről. Ám ez illúzió, a progresszív metafizikus által elfogadott episztemikus elvek már eleve leértékelik a fenomenológiai eredetű érveket, de azokat is, amely valamiféle „józan észre”

hivatkoznak, és csak a tudományhoz közelebb álló érvek számára adnak nagy episztemikus erőt. Ezzel szemben véleményem szerint a helyes eljárás az, ha kimutatjuk azt, hogy semmiféle episztemikus joga nincs senkinek felvenni a szcientista progresszivistá metafizikus (vagy más rendszerek) episztemikus elveit, szemben a konzervatív metafizikus episztemikus alapelveivel, amelyek fenntartására episztemikus jogunk van. Ezután ebben a jól meghatározott konzervatív episztemikus keretben már haladhatunk úgy, hogy akár abduktív érveket is használunk (melyek érvényessége e kereten belülre korlátozódik).

Az akaratszabadság ebben a keretben egy kivételesen jól megalapozott vélekedés lesz. Egyfelől mint a feltétlen felszólításként értett morális kötelességek előfeltétele már eleve rendelkezünk episztemikus joggal arra, hogy fenntartsuk a belé vetett hitet. Másfelől a fenomenológiai konzervativizmus elfogadására vonatkozó episztemikus jogunkkal való élés után a fenomenológiai tapasztalat is visszaigazolja a létezését.

Az Istenbe vetett hit fenntarthatósága ehhez képest bonyolultabb képet mutat. Mint amellet már másutt érveltem (Bernáth 2023b), a feltétlen felszólításként értett moralitás előfeltétele az, hogy létezzen valamilyen természetfeletti végső jó. A konzervatív metafizikai episztemikus keretének jogosult elfogadása után a részben empirikus alapokon nyugvó valószínűségi érvek abba az irányba mutatnak, hogy kell léteznie valaminek, ami a világot úgy rendezte be, hogy az evolúciós folyamatokon keresztül kialakult erkölcsi érzékünk megbízhatónak lehessen tekinthető. Persze ezek és az ezekhez hasonló valószínűségi megfontolások nem fogják úgy leszűkíteni a kört, hogy kizárhassuk a teizmus hagyományos istenképétől különböző alternatív istenségeket. A konzervatív metafizikus ismeretelméleti kerete végső soron csak addig visz el, hogy a konzervatív metafizikus nyitottá válik arra, hogy elfogadja – megfelelő kritériumok teljesülése mellett – a legvégső jóról és az azt figyelembe vevő gondviselőről olyan emberek tanulságtételét, akik azt állítják magukról, rendelkeznek e kettőről valamilyen, a természetes tapasztalat és ész hatókörén túlmutató ismeretekkel.⁹ Azaz a konzervatív metafizika nyitottá tesz arra, hogy az illető valamilyen kinyilatkoztatást befogadjon.

Ez, ha tetszik, egy újfajta episztemikus fundacionalizmus építménye, ahol azonban alapokat szolgáltató állítások közül a filozófiailag legérdekesebbek sem nem önevidens igazságok, sem nem valamilyen filozófiai mesterfogással igazolt kijelentések, hanem olyanok, amelyek fenntartására nem szerzett, hanem az ál-

⁹ Az oka egyébként annak, hogy az istenségek közül egyébként nagy *a priori* valószínűséggel rendelkező, hagyományos teista istenkép elfogadása filozófiai eszközökkel nem egyértelműen bebiztosítható, hogy a rossz problémája mintegy *aposteriori* ellensúlyként kiegyenlíti az ellentétes irányba mutató *a priori* megfontolásokat. Ez nem véletlen, a Békefi által emlegetett alternatív istenfelfogások arra lettek kitenyészve (leszámítva a politeizmust), hogy jobban kezeljék a rossz problémáját a hagyományos értelemben vett teizmusnál (lásd Bernáth–Kodaj 2020).

lítások normatív jellemzőiből fakadó *gratis* episztemikus jogunk van. Így egyet is értek és nem is Békefinek egy tanulmányában tett állításával, amely szerint a metafizikai szkepszisből két kiút van: a szélsőséges episztemikus relativizmus és a fundacionalizmus (Békefi 2024a. 74–75). Egyetértek Békefivel abban, hogy csak az utóbbi tűnik valóban ígéretes megoldásnak. Ám azzal nem értek egyet, hogy valamilyen speciális nem-propozicionális igazolás ötvözése valamilyen magyarázattal a filozófiai egyet nem értésre lenne a helyesen elképzelt (kvázi) fundacionalizmus kulcsa. (Békefinél például a magyarázat speciális módon kell hogy legyen magába a filozófiai elméletbe beépítve.) Ehelyett a *gratis* episztemikus jogosultságok episztemikus alapként való elfogadása lenne alkalmas erre a szerepre.

IRODALOM

- Békefi Bálint 2022. Kitarító keresztény hit, részrehajló episztemikus mércék és a disszenzus kihívásai. *Elpis*. 15/1–2. 89–102. <https://doi.org/10.54310/Elpis.2022.1.7>
- Békefi, Bálint 2023. Self-Favoring Theories and the Bias Argument. *Logos & Episteme*. 14/2. 199–213. <https://doi.org/10.5840/logos-episteme202314214>
- Békefi Bálint 2024a. Bernáth istenérvei: Pszichofizikai harmónia és morális tudás. *Magyar Filozófiai Szemle*. 68/2. 273–285. <https://doi.org/10.70510/mfsz.18682>
- Békefi, Bálint 2024b. Oppy on Arguments and Worldviews: An Internal Critique. *International Journal for Philosophy of Religion*. 95. 61–76. <https://doi.org/10.1007/s11153-023-09891-0>
- Békefi Bálint – Paár Tamás 2022. Nagyszerűen egyszerű: Az Isten-hipotézis mint kapudrog. *Vigília*. 87/8. 683–688.
- Bernáth László 2023a. *Létezik-e szabad akarat?* Budapest, Kalligram Kiadó.
- Bernáth, László 2023b. The Aporia of Categorical Obligations and an Augustinian Teleological Way Out of It. *Hungarian Philosophical Review*. 67/2. 139–151.
- Bernáth László – Kodaj Dániel 2020. Evil and the God of Indifference. *International Journal for Philosophy of Religion*. 88. 259–272. <https://doi.org/10.1007/s11153-020-09747-x>
- Bernáth László – Tózsér János 2021. The Biased Nature of Philosophical Beliefs in the Light of Peer Disagreement. *Metaphilosophy*. 52/3. 363–378. <https://doi.org/10.1111/meta.12501>
- Eszes Boldizsár 2024. A foglyul ejtett szabadság: paradoxonok és ellentmondások. *Magyar Filozófiai Szemle*. 68/2. 286–302. <https://doi.org/10.70510/mfsz.18683>
- Eszes Boldizsár 2021. Nagy kérdések, nagy adatok: Az igazságról és a filozófia lehetőségéről a tudományok korában. In Bernáth László – Kocsis László (szerk.): *Az igazság pillanatai? Metafizikai válaszok a szkeptikus kihívásra*. Budapest, Kalligram. 328–344.
- Frankish, Keith 2016. Illusionism as a Theory of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*. 23/11–12. 11–39.
- Gyenis Balázs 2024. Melyik szabad akarat létezik? *Magyar Filozófiai Szemle*. 68/1. 51–102. <https://doi.org/10.70510/mfsz.16323>
- Gyenis Balázs 2023. Az igazság harmadik pillanata. *Különbség*. 23/1. 165–183. <https://doi.org/10.14232/kulonbseg.2023.23.1.313>
- Humphrey, Nicholas 2011. *Soul Dust: The Magic of Consciousness*. Princeton/NJ, Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400838073>
- Márton Miklós 2024a. Szabadságot a zombiknak! *Magyar Filozófiai Szemle*. 68/2. 303–313. <https://doi.org/10.70510/mfsz.18684>

- Márton Miklós 2024b. Tudomány, önismeret, szabadság. *BUKSZ – Budapest Könyvszemle*. 36/1. 35–44.
- Serfőző Krisztián 2023. Mennyire racionális a szabad akaratba vetett hit? *Elpis*. 16/2. 177–182. <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.2.13>
- Tózsér János 2021. Két év „távlatából”. In Bernáth László – Kocsis László (szerk.): *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*. Budapest, Kalligram. 421–460.
- Tózsér János 2018. *Az igazság pillanatai. Esszé a filozófiai megismerés sikertelenségéről*. Budapest, Kalligram.
- Vánca Kristóf 2024. Költségek és kockázások. *Magyar Filozófiai Szemle*. 68/2. 314–328. <https://doi.org/10.70510/mfsz.18685>
- Vánca Kristóf 2023. A megsebzett filozófia. *BUKSZ*. 35/2. 137–145.
- Vánca Kristóf 2022. Agonális világvázlatok vagy bummbummok? *Magyar Filozófiai Szemle*. 66/4. 188–200.

AMBRUS GERGELY

Poszt-modern metafizika

Huoranszki Ferenc: *Túl a modern metafizikán.*
Budapest, Typotex. 2024. 252 oldal, 5900 Ft.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18687>

A tanulmánygyűjtemény címe arra a gondolati fejlődésre utal, amit a szerző legutóbbi magyar nyelvű könyve, a *Modern metafizika* (Osiris, 2000) óta járt be, és ami egyben, nézete szerint, egy nagyobb filozófiatörténeti folyamatba is illeszkedik. A kötet az elmúlt húsz évben megjelent tanulmányokból válogat, mintegy pillanatfelvételeket nyújtva arról a folyamatról, amelynek tartalmát Huoranszki jóval részletesebben is kifejtette számos további angol nyelvű tanulmányában és két monográfiájában (*Freedom of the Will: A Conditional Analysis*, Routledge, 2011; *The Metaphysics of Contingency*, Bloomsbury, 2022). Huoranszki saját metafizikai nézetei szorosan összekapcsolódó, integrált rendszert képeznek, amihez szervezatosan kapcsolódik néhány filozófiatörténeti meglátása is. E nagyléptékű gondolati rendszernek csak a körvonalait tudom itt felvillantani; egy mozaikszerű képet fogok adni, kiemelve Huoranszki néhány kiemelten fontos (vagy engem különösen érdeklő) elképzelését.

A tanulmányok, a szerző visszatekintő értelmezése szerint, arról tanúskodnak, hogy az analitikus metafizika egy bizonyos értelemben lezárult. Huoranszki persze nem azt állítja, hogy a metafizikának vége – mi sem áll távolabb a szerzőtől, mint a metafizika kiküszöbölésének szándéka –, hanem azt, hogy az analitikus metafizika túl van a klasszikus korszakán. Az analiti-

kus metafizika nem halott, de új irányokba fordult. Amelyek ugyanakkor régiek is egyben: olyan korábban meghatározó elképzelések tűnnek fel újra, amelyek az analitikus metafizikából sokáig ki voltak közösítve, mint Plátón, Arisztotelész, sőt Hegel bizonyos nézetei, persze a mai kontextushoz igazítva. A tartalmi változásokkal egy módszertani elmozdulás is együtt jár, nevezetesen, hogy szemben a modern analitikus metafizika többé-kevésbé statikus „normáltudományos”, „rejtvénymegfejtő” gyakorlatával, Huoranszki új „hegeliánus” elképzelése a módszerről egy a filozófiatörténetre érzékenyebb, különféle történeti hagyományokat is megszüntetve-megőrző, saját elképzelésébe beépítő megközelítés.

Az alábbiakban először Huoranszki átfogó jellemzését mutatom be az analitikus metafizikáról, utána néhány történeti tézisést vizsgálom, majd alternatív „poszt-modern” metafizikai elképzeléseit körvonalazom.

I. A KLASSZIKUS ANALITIKUS METAFIZIKA ÁLTALÁNOS JELLEMZÉSE, BÍRÁLATAI ÉS ALTERNATÍVÁJA

Huoranszki értelmezése szerint a klasszikus analitikus metafizika a (természet) tudományokkal illeszkedő *megismerő*, te-

hát tudás-igénnyel fellépő vállalkozásként fogta fel magát, amelynek két legfontosabb alapfeltevése az empirizmus és a fizikalizmus volt. Ez a megközelítés azonban szerte végső soron sikertelennek bizonyult, az empirista-fizikalista „tudományos filozófia” nem váltotta be ígéreteit, nem bizonyult megfelelő keretnek bizonyos alapvető metafizikai kérdések elemzéséhez, így a természettörvények, az okság, illetve a szabadság mibenlétének megfelelő tárgyalásához, és ezáltal a természeti világ és az ember metafizikai természetének általános elemzéséhez sem. Az empirizmus és a fizikalizmus mint általános keretfeltevések indokolatlanul korlátozó volta, illetve ennek fel nem ismerése a lendület kifulladásához, kiüresedett, ellaposodó, „akadémikus” vitákhoz vezetett: a klasszikus analitikus metafizika a 2000-es évektől megrekedt, amit a publikációk hatalmas száma nem cáfol, inkább elleplez. Huoranszkit részben ez a felismerés inspirálta saját racionalista és anti-fizikalista metafizikájának megalkotására.

A történetet kicsit távolabbról kezdve: a közkeletű nézet szerint az „analitikus metafizika” mint új, önálló diszciplína az 1950-es és 60-as években született meg, a logikai pozitivizmus anti-metafizikus vagy ametafizikus metafizikai kiindulópontjával szembe fordulva, amely a filozófiai kérdéseket alapvetően a nyelvvel kapcsolatos kérdéseknek tekintette (többféle értelemben). A logikai pozitivizmus kifulladásával párhuzamosan ment végbe az ún. hétköznapinyelv-filozófiai megközelítés háttérbe szorulása is (illetve bizonyos ágainak beolvadása a nyelvészetbe). Persze a kánonból kilógó szerzők korábban is voltak: a bécsi körös Herbert Feigl, vagy Gustav Bergmann mindig is *logikai empirista metafizikusként* tekintettek magukra, Peter Strawson pedig 1959-es *Individuals* című könyvében az oxfordi hétköznapinyelv-filozófiai hagyományon belül állítja, impli-

cite legalábbis, a metafizika legitimitását. Persze csak az ún. „leíró metafizikáét”; azaz a hétköznapni fogalomrendszerünkben implicit metafizikai feltevések *leírását*, nem pedig a „revizionista metafizikáét”, amely új metafizikai elképzelések elfogadását is javasolja. Az új „revizionista” metafizikusok általános motivációját Armstrong a következőképpen foglalta össze: a logikai pozitivisták valójában kriptofizikusok voltak, a metafizikailag semleges nyelvi-logikai elemzés illúzió. Ha pedig ez így van, akkor, mintegy visszavéve Quine szemantikai aszcenziós programját, miért ne vizsgálhatnánk közvetlenül magukat a metafizikai problémákat, ahelyett, hogy a nyelvi köntösüket vizsgálánánk?

Mindazonáltal az új „revizionista” analitikus metafizika 1960-as években induló képviselői, Huoranszki rekonstrukciója szerint, fenntartották a korábbi logikai pozitivisták irányzat bizonyos általános feltevéseit, így elsősorban az empirizmust és a fizikalizmust. Az utóbbit persze nem carnapi értelmezésében, tehát ametafizikus/nyelvi doktrínaként, hanem vállaltan metafizikai tanként. A metafizikai fizikalizmusnak persze többféle változata is volt (redukcionista, eliminativista és nem-redukcionista fizikalizmus), és az analitikus metafizikusok természetesen nem mind fizikalisták. De még a hamar megjelenő alternatív nézetek, így a funkcionalizmus is, számos fontos vonásban osztoztak a fizikalista elméletekkel. Például a funkcionalisták is a mentális állapotok oksági szerep fogalmából indultak ki, valamint általában elfogadtak egy széles értelemben vett fizikalista kiindulópontot, mely szerint minden funkcionális állapotot valamilyen fizikai állapot realizál. Amit nem fogadtak el a redukcionista fizikalista doktrínából, az a törvények redukciójára vonatkozó tétel volt, ti. hogy minden magasabb rendű természettörvény, így a biológiai és a pszichológiai törvények is, visszavezethetők

a fizikai törvényekre. (Ezt a hipotézist egyébként eredetileg a logikai pozitivisták, konkrétan Carnap, fogalmazták meg, már az 1930-as években, de a korai metafizikai fizikalisták, így Armstrong és Smart is átvették.)

Huoranszki mai, poszt-klasszikus nézete viszont a fizikalizmus minden változatát tagadja, helyette egy „minimális materializmust” képvisel, mely szerint minden tulajdonság anyagi tárgyakon instanciálódik. Másfelől az empirizmust is elutasítja, pontosabban a klasszikus analitikus metafizika következő, Huoranszki által meghatározónak tekintett empirista tanait. Címszószzerűen: a létezés avagy a realitás megfigyelhetőségen alapuló fogalma; az univerzálékkal kapcsolatos anti-realizmus; a diszpozíciók redukcionista felfogása; a természettörvényekkel kapcsolatos hume-i/lewis-i felfogás; az okság nomologikus, illetve kontrafaktuális elméletei (logikai empiristák és Lewis); a modalitások lehetséges világ elméletei (Lewis, Kripke stb.). Saját nézetei, amelyeket ezek helyére állít, a következők: a létezés intelligibilitáson alapuló fogalma; univerzálé realizmus; természeti fajta realizmus és esszencializmus; diszpozíció realizmus (redukálhatatlanság); a természettörvények mint természeti fajták, illetve tulajdonságok közötti metafizikailag/fogalmilag szükségszerű viszonyok; az okság perspektivikus „eszköz” fogalma; a modalitások redukálhatatlan képességekre, illetve diszpozíciókra alapozott elmélete.

II. TÉMÁK AZ ANALITIKUS METAFIZIKA TÖRTÉNETÉBŐL

Anti-verifikacionizmus. Huoranszki az analitikus metafizika természete, illetve egyáltalán vett lehetősége szempontjából fontos történeti témákat is tárgyal egyes tanulmányaiban; így például érvel a klasszikus

analitikus filozófia empirizmusát részben megalapozó verifikacionizmus mint a metafizikai állítások értelmetlenségét kimutató elv ellen is. (A verifikacionizmus cáfolására *ma* energiát szánni az indokolhatja, hogy a verifikacionizmus a Bécsi Kör után is jelen volt bizonyos analitikus metafizikai megközelítésekben, például Dummettnél). Huoranszki nézete szerint az empirikus tudás vonatkozásában valóban lényeges a megfigyelhetőség, azaz hogy a tudás-állítások tartalmának legyen valamilyen vonatkozása az észlelhető jelenségekre. Azonban az, hogy egy jelenség megfigyelhető-e, Huoranszki szerint már eleve függ a világ metafizikai természetétől. Következésképpen a megfigyelésekkel való verifikálhatóság kritériuma a metafizikai állítások értelmetlenségének demonstrálására nem alkalmazható.

Ez a megfontolás egy további érv lehet a verifikacionista értelmesség kritériummal szemben, a számos korábbi ellenvetés mellett, amelyek jelentős részét egyébként maguk a logikai pozitivisták fogalmazták meg. A történeti érdekesség kedvéért hadd jegyezzem meg, hogy Herbert Feigl is hasonló állásponton volt. Feigl vonatkozó megfogalmazása szerint ugyanis a verifikálhatóság követelménye (illetve később a konfirmálhatóságé) egy „merész metafizikai hipotézist” fejez ki, nevezetesen, hogy minden valóságos jelenség – potenciálisan – oksági viszonyban állhat egy (emberi) megfigyelővel. (Ezt nevezhetjük „a világ oksági összekapcsoltsága” hipotézisnek; vagy ha úgy tetszik, a létezés „eleatikus elvének” is, vö. Feigl 1963a/1981. 312–313).

Ami viszont talán még meglepőbb: ha hihetünk Feiglnak (Feigl 1963a/1981. 314–315), Carnap is elfogadta ezt a hipotézist, bár ő az univerzum természetére vonatkozó átfogó *tudományos* hipotézisként jellemezte azt. Másfelől, talán azt is érdemes itt megjegyezni, hogy a bécsi

körös/logikai empirista tézist a metafizika értelmetlenségéről nem csak a verifikacionizmusban alapozták meg. Carnap nézetét talán pontosabb úgy jellemezni, hogy a metafizikai állítások *semmilyen* tudományos nyelven nem fogalmazhatók meg, ahol egy nyelv tudományos mivoltának a kritériuma nem kizárólag és nem is feltétlenül a közvetlenül adott észlelési élményekre való visszavezethetőség. (Így az *Aufbau* metafizika-ellenessége e tekintetben inkább kantianus szellemű, ti. az *Aufbau* szerint csak az olyan állítások tudományosan/kognitíve értelmesek, amelyek megfogalmazhatók az *Aufbau valamelyik* konstrukciós rendszerének fogalmaival. Ez *nem* verifikálhatósági kritérium: noha az *Aufbau*-ban ténylegesen kifejtett fogalmi rendszer fenomenális bázisú, Carnap azonban már itt is megengedi a fizikai bázisú konstrukciós rendszer lehetőségét (*Aufbau* 59. szakasz), ami a nyelvi/logikai pluralizmus „előszele”. A fizikai bázisú konstrukciós rendszer pedig nem metodológiai szolipszista, így nem áll, hogy a kijelentések kognitív értelmességének a feltétele magára az észlelési élményre való visszavezethetőség.

A *Bécsi Kör mint az analitikus metafizika empirizmusának forrása*. Úgy tűnik, Huoranszki a Bécsi Kört tartja a „főbűnösnek” a klasszikus analitikus metafizika meghatározóan empirista elköteleződésében. Véleményem szerint azonban az empirista elköteleződés legalább annyira, ha nem jobban az angolszász hagyományban erős humeanizmus hatásának tudható be, mint a Bécsi Kör, illetve az amerikai logikai empirizmus Bécsből és Berlinből elszármazott képviselői hatásának. (A Bécsi Kör programjának olyan értelmezése, miszerint az a humeanizmus kifinomultabb logikai eszközökkel történő folytatása, jelentős mértékben azon is alapult, hogy a bécsi logikai pozitívizmust, tévesen, Ayer 1936-ban megjelent *Language, Truth and Logic*-beli nézeteivel azonosították.) Car-

nap negatív és pozitív céljai ugyanis, tehát a metafizikai értelmetlenségének a kimutatása és a tudományos fogalmak explikációja, legalább olyan mértékben a „logikai szintaxis” elemzésén alapultak, mint a verifikacionizmuson, mi több a jelentés verifikacionista elméletét Carnap csak az 1930-as évek elején képviselte. Továbbá, Carnap filozófiai programja a „tudománylogika” volt, a megfelelő tudományos nyelv(ek) fogalmi rendszerének kidolgozása, és a tudományos nyelv adekvátságának feltétele alapvetően az, hogy minél sikeresebb tudományos elméleteket lehessen kidolgozni velük. A tudományos fogalmak lehorgonyzása az észlelési tapasztalatokban ugyan továbbra is feltétel maradt, de semmiképpen sem azon a direkt módon, ahogy a korai metodológiai szolipszista *Aufbau* koncepcióban, vagy a nem sokkal későbbi, radikális fizikalista elképzelésben, mely szerint csak az elvileg megtapasztalható jelenségekre vonatkozó nyelvi kifejezések kognitíve értelmesek.

Russell: logikai elemzés és metafizika kapcsolata. A verifikacionizmus mellett Huoranszki egy másik történeti problémát is vizsgál. A *Russell leíráselmélete mint metafizika* című tanulmányában megfogalmaz egy másik általános állítást az analitikus filozófia történetével kapcsolatban, nevezetesen, hogy a Bécsi Kört megelőző korai analitikus filozófusok, így Russell, nem voltak metafizika-ellenesek a logikai pozitivisták értelemben: a nyelvi/logikai elemzést nem a metafizika kiküszöbölésének, hanem éppen hogy metafizikai ismeretek megszerzésének az eszközöként használták.

Egyetértek, mi több a korai Moore, vagy Wittgenstein a *Tractatus* írása idején, hasonlóan vélekedtek a logikai elemzés és a metafizika kapcsolatáról (vö. Wittgenstein: *A filozófia logikából és metafizikából áll, a logika az alapja*. In Anscombe–Wright (szerk.) 1979. 106). Azt, hogy Russell Carnaphoz hasonló anti-metafizikus lett vol-

na, persze nem is állítja senki, aki Russell-lel behatóbban foglalkozik. Ugyanakkor *A denotálásról* mégiscsak elsősorban egy új logikai elmélet kifejtése (aminek egyik fő újdonsága a szubjektum-predikátum szerkezetű szinguláris kijelentések szerkezetéről adott új elemzése), és mint ilyen, ha nem is szükségképpen metafizikailag semleges, de mégis a nyelv logikai elemzése a célja, nem pedig általános metafizikai állítások igazolása.

Mindazonáltal Huoranszkinak igaz van: noha Russell (egyik) célja az üres nevek (pontosabban: individuumkifejezések) rejtvényének a megoldása volt, az elemzés, mintegy melléktermékként, azt is maga után vonja, hogy az üres individuumkifejezéseket tartalmazó mondatok helyes elemzésében nem szerepelnek olyan kifejezések, amelyek partikulárékra, azaz egyedi szubsztanciákra referálnának. Ez pedig azt jelenti, hogy a szubsztanciákat ki lehet küszöbölni, *nem szükséges* feltenni a létezésüket; ami pedig, az ontológiai takarékoság jegyében, indok lehet arra, hogy ténylegesen ki is zárjuk őket az ontológiánkból. Idáig tehát rendben: azzal az általános tézissel, hogy Russell logikai elméleteivel, így például *A denotálásról*-ban kifejtettekkel is, metafizikai nézeteiket is meg akart alapozni, teljes mértékben egyetértek. Ugyanakkor úgy vélem, Huoranszkinak az a specifikus történeti állítása, hogy *A denotálásról*-beli logikai elemzést konkrétan az is *motiválta*, hogy Russell már ekkor elvetette a szubsztanciák létezését, és egyfajta, tulajdonságokból képzett logikai konstrukciókat akart a helyükre tenni, nézetem szerint nem áll meg. 1905-ben ugyanis Russell még nem vetette el a szubsztanciák létezését, mi több az „ítélet többtagú reláció elmélete”, amit 1906 és 1909 között fogadott el, is feltételezi még a szubsztantív Ént. A szubsztanciák létezésének elutasítására egyértelműen csak 1912 után került sor:

az 1911-ben, illetve 1912-ben megjelent *Tudás ismeretség és tudás leírás révén*, illetve *A filozófia alapproblémái* című írásaiban még ingadozik, a személy esetében mindenképpen, azaz nem veti el egyértelműen a személy szubsztanciakénti felfogását. És a fizikai tárgyak esetében sem egyértelmű, hogy Russell ténylegesen elveti-e a fizikai tárgyak létezését, vagy csak „zárójelbe teszi” a létezésüket, ugyanis *episztemológiai* megfontolásokból javasolja, hogy a fizikai tárgyakra vonatkozó kijelentéseket helyettesítsük érzetadat-halmazokra vonatkozó kijelentésekkel, azon az alapon, hogy az utóbbiakra vonatkozóan lehetséges közvetlen és biztos (ismeretség általi) tudás, az előbbiekre vonatkozóan nem. *A Tudásunk a külvilágról* (1914) illetve a *A logikai atomizmus filozófiája* (1918) viszont már egyértelműen tagadja a szubsztanciális fizikai tárgyak és szubsztanciaként értett személyek létezését is.

III. ÁTFOGÓ, NEM-TÖRTÉNETI ELLENVETÉSEK A KLASSZIKUS ANALITIKUS METAFIZIKÁVAL SZEMBEN

Anti-fizikalizmus. A fizikalizmussal kapcsolatban Huoranszki három különböző érvelt vonulat fel tanulmányában. Az első érv szerint az intencionalitás valóban a pszichológiai jelenségek megkülönböztető jegye, ahogy Brentano állította, ugyanakkor az intencionalitásnak *nem* az inherens tárgyra irányulás a lényegi vonása. Hiszen számos fizikai állapot is „irányul” valamilyen tárgyra, vagy tárgyakat feltételez; a fizikai diszpozíciók azonosítása is feltételez valamilyen tárgyra vonatkozást, így a cukor vízben oldhatósági diszpozíciója arra a „tárgyra” (állapotra) utal, hogy a cukor, bizonyos körülmények között, feloldódik a vízben. Hanem az, hogy a mentális állapotok tárgya lehet *nem-létező* tárgy is.

Egyetértek, csak a történeti érdekesség kedvéért jegyzem meg, hogy Meinong nézete is hasonló volt, tudniillik szerinte az intencionális tárgy „túl van léten és nemléten” (jenseits von Sein und Nichtsein), (Meinong 1904/1960. 86), és az is lehet, hogy Brentano saját nézete is ez volt (aminek az értelmezése notóriusan vitatott). Ez persze egyáltalán nem mond ellent Huoranszki nézetének, tudniillik hogy az intencionalitás ezen vonása az alapja annak, hogy a pszichológiai jelenségek nem redukálhatók a fizikaiakra – hiszen Brentano és Meinong természetesen nem voltak fizikalisták, éppen ellenkezőleg. Másrészt hasonlóknak tűnik Tim Crane felfogása is az intencionális tárgy „ontológiai státuszáról”, vagy inkább annak hiányáról (vö. Crane 2013).

A második érv szerint az empirikus fogalmak alkalmazása meghatározatlan, ezért nem lehet őket a határozott alkalmazási körű fizikai fogalmakra visszavezetni. Ez az érv a fizikalizmus elleni olyanfajta érvek sorába illeszkedik, amelyek a pszichológiai és a fizikai fogalmak bizonyos sajátosságaiból kiindulva állítják, hogy a pszichológiai fogalmakat nem lehet fizikai fogalmak terminusaiban, fizikai fogalmakkal megfogalmazott definíciókkal vagy leírásokkal (át)értelmezni. Ilyen, általános vonásaiban hasonló, stratégiát követett Sellars, Chisholm és Davidson is, az intencionális beszédmód fizikai beszédmódrá való redukálhatatlanságát állító érvekben.

A harmadik érv az ún. elmeállapot-agyállapot típusazonossági materializmus ellen irányul. E nézet képviselői szerint a mentális fogalmak funkcionális fogalmak, amik oksági szerepeket, beleértve viselkedési diszpozíciókat, jelölnek. A diszpozícióknak azonban, egyes metafizikusok szerint, kategorikus (nem-diszpozíciós) tulajdonságok a megalapozói, például az üveg törékenysége diszpozíciós tulajdonságnak az üveg valamilyen anyagszerkeze-

ti, kategorikus tulajdonsága az alapja. Huoranszki ellenvetése szerint azonban *minden* fizikai tulajdonság diszpozíciós, ilyenformán a például Armstrong által képviselt nézet, miszerint a diszpozicionális mentális tulajdonságok kategoriális alapjai fizikai, ti. agyi-idegrendszeri tulajdonságok, nem működhethet, hiszen az utóbbiak sem kategoriális tulajdonságok. Nos, a diszpozíciók témája nagy falat, ami központi részét képezi Huoranszki pozitív metafizikai rendszerének, erre a későbbiekben visszatérek.

Anti-empirizmus. Mit jelent Huoranszki felfogása szerint, hogy a klasszikus analitikus metafizika empirista? Az empirizmus, a hagyományos értelmezés szerint, egy ismeretelméleti doktrína, mely szerint csak az olyan állítások tarthatnak igényt tudás státuszra, amelyek valamilyen módon az észlelési tapasztalatban lehorgonyoztak. Ez, bár talán nincs explicite kimondva Huoranszki tárgyalásában, két dolgot is jelent, egyrészt, hogy tudás-állítások felfedezésében, másrészt, hogy az igazolásukban is lényegi szerepet kell játsszon az észlelési tapasztalat.

A klasszikus analitikus metafizikusok általában elfogadják, hogy a filozófiai tézisek, elméletek „felfedezése” és igazolása alapvetően nem megfigyeléseken alapul. (Bár többnyire elfogadják azt a megszorítást, hogy a filozófiai elméletek nem mondhatnak ellent a széles körű konszenzust élvező tudományos elméletek állításainak. Ez nemcsak a 20. század második felében jelentkező filozófiai naturalizmus megkötése, hanem a 19. század végétől induló tudományos filozófiának is, Alois Riehl-től Bertrand Russellig (vö. pl. Russell *A tudományos módszer a filozófiában* 1914; *Miszticizmus és logika* 1914). Vagy amennyiben Quine igazolás-holista elképzelését, illetve folytonossági tézisének támogatják a tudomány és a metafizikai viszonyával kapcsolatban, akkor úgy vélik, a metafizi-

kai tézisek a világra vonatkozó elméleteken belül távol vannak a tapasztalatoktól, a magfeltevésekhez tartoznak.

Ennél talán kevésbé nyilvánvaló, hogy a természettudományos felfedezések sem csak megfigyelésen alapulnak. Sőt, gyakran egyáltalán nem a megfigyelés a természettudományos hipotézisek felállításának a kiindulópontja, hanem a – széles értelemben vett – fogalomelemzés, ami a természettudományos elméletek tartalmát kifejező matematikai formalizmus matematikai tulajdonságainak elemzését is jelenti. Persze ha elfogadjuk Reichenbach javaslatát a felfedezés és az igazolás kontextusának elválaszthatóságáról, akkor az empirizmust korlátozhatjuk az utóbbira (ahogy egyébként a logikai empirista hagyományban bevett volt: a megfigyelések általi verifikálhatóság vagy konfirmálhatóság a tudományos elméletek *igazolására* vonatkozó követelmény volt Carnap számára is, mint ahogy a falszifikáhatóság-plusz-korroboráltság is az igazolásra vonatkozott Poppernél).

De, még egyszer, pontosan mit is jelent Huoranszki értelmezésében az empirizmus általánosan, és milyen érvek alapján utasítja el azt? Értelmezésem szerint Huoranszki anti-empirizmusának hangsúlya nem annyira az empirizmuson mint ismeretelméleti tanon van, hanem inkább az empirizmushoz kapcsolódónak tekintett metafizikai nézeteken, pontosabban azok elutasításán (amelyeket feljebb felsoroltam).

A legáltalánosabb ilyen metafizikai nézet a létezésre, avagy realitásra vonatkozik. Az empirista elképzelés szerint az valóságos, ami (végső soron, valamilyen módon) *megfigyelhető*. Ez állt részben Russell módszertani elve mögött, mely szerint „cseréljük le a következtetett entitásokat logikai konstrukciókra, amikor csak lehet”. Sőt, megkockáztatom, Russell „ismeretségi elve” is egyfajta „proto-verifikacionista”

értelmesség-kritériumként fogható fel, azzal a fontos különbséggel, hogy Russell szerint univerzálékkal is ismeretségben vagyunk, nem csak érzetadatokkal. Ezt az elképzelést radikalizálta tovább a Bécsi Kör verifikacionista értelmesség kritériuma. Ezt az empirista realitás fogalmat Huoranszki elutasítja, és helyére egy racionalista fogalmat tesz. Eszerint valóságos az, ami *intelligibilis*, azaz ami *magyarázza, érthetővé teszi* a megfigyelhető jelenségeket (ilyenek például a természettörvények, lásd később).

Huoranszki további alapvető metafizikai elképzelései rendszert alkotnak: a metafizikai és fogalmi szükségszerűsége, a természeti fajtákra és esszenciális tulajdonságokra, a diszpozíciókra és potenciákra mint alapvető modális tulajdonságfajtákra, valamint a természettörvényekre vonatkozó elképzelései szervesen összekapcsolódnak. Továbbá, ezekre épül az emberi szabadságra, a szabad akaratra és cselekvésre vonatkozó nézete is.

Az empiristák alapvető, általános és speciális metafizikai tézisei, amelyekkel Huoranszki harcba száll, a következők. A klasszikus, „Kripke-előtti” empirista nézet, amely szerint nincsenek metafizikai szükségszerűségek és lehetőségek; a Kripke által indukált fordulat utáni új nézet, amely elismeri a metafizikai modalitások realitását, és a „lehetséges világok” fogalmára alapozva értelmezi azt. A világ végső létezői kategoriális tulajdonságok, illetve tények. A természettörvények metafizikai természete ugyanolyan, mint a tényeké, a bevett „huméinánus-lewisianus” elképzelés szerint, a természettörvények olyan általános kijelentések, amelyeket az különböztet meg a többi általános kijelentéstől, hogy a legjobb magyarázó elméletek fogalmazhatók meg velük.

Huoranszki ezzel szemben álló nézetei a következők: léteznek metafizikai modalitások, amiket természeti fajták, illetve

ezeknek az esszenciális tulajdonságai alapoznak meg. Léteznek redukálhatatlan diszpozíciós és képesség-jellegű tulajdonságok. Ezek együtt alapozzák meg a természettörvények speciális, a tényekétől *különböző* metafizikai természetét is. A természettörvények ugyanis, Huoranszki szerint, természeti fajták közötti szükségszerű kapcsolatokat fejeznek ki (ez egyben *magyarázza, intelligibilissé teszi* a partikuláris természeti tények közötti kapcsolatokat). Ez alapozza meg, hogy a természettörvények olyan általános kijelentések, amelyek *nem véletlenül* igazak (szemben más generalizációkkal). Ugyanakkor a természettörvények *nem szükségszerűsítik* azon jelenségek bekövetkezését, amelyek predikálhatók belőlük. Ez azért van így, mert Huoranszki szerint az, hogy egy bizonyos egyedi tárgy valamilyen természeti fajta egy példánya, szükségszerűsíti, hogy az illető tárgy egy bizonyos fajta viselkedési diszpozícióval rendelkezik, az azonban, hogy a tárgy az illető fajta viselkedésre diszponált, nem jelenti, hogy szükségszerűen annak megfelelően fog viselkedni.

Az alábbiakban kicsit részletesebben is bemutatom Huoranszki pozitív metafizikai elképzeléseit.

IV. HUORANSZKI POZITÍV METAFIZIKAI ELKÉPZELÉSEI

Modalítások. Noha Huoranszki a klasszikus metafizikát átfogóan empiristaként jellemzi, az analitikus metafizikán belül éppen a szükségszerűség értelmezésével kapcsolatban már végbement egy nagy fordulat. A korábbi empirista hagyományban, beleértve az analitikus metafizikát megelőző logikai empiristákat is, csak az analitikus (vagy logikai) szükségszerűséget ismerték el, aminek egy alfajaként értelmezték a fogalmi szükségszerűséget; vagy azt sem, mint Quine. Kripke az 1970-

es években azzal újította meg az empirista hagyományt, hogy legitimnek ismerte el a fogalmi megkülönböztetett metafizikai szükségszerűséget is. Ugyanakkor a kétféle modalitás viszonyával nem sokat foglalkozott.

Huoranszki egyik hozzájárulása ehhez a kérdéshez ennek a viszonyoknak a vizsgálata: nézete szerint a kétféle modalitás nem független, és a fogalmi szükségszerűség bizonyos esetei metafizikai szükségszerűségeken alapulnak. Így például olyan fogalmi szükségszerűségek, amelyek természeti fajták közötti viszonyokat fejeznek ki, metafizikai szükségszerűségeken, ti. tulajdonság-tartalmazási kapcsolatokon alapulnak (mint pl. az, hogy „A macskák állatok” vagy „A verebek madarak”). Igaz, hogy „A macskák állatok” fogalmi igazság, amennyiben a „macska” és az „állat” *fogalmából* következik, ugyanakkor egy metafizikai szükségszerűségeken alapul, nevezetesen, hogy nem *lehetséges* olyan macska, ami nem állat. Ez egyben azt is megmutatja, mit ért Huoranszki azon, hogy a természettörvények („Minden veréb madár”, „Minden elektronnak van töltése”) természeti fajták (a *veréb* és a *madár*, az *elektron* és a *töltés*) közötti szükségszerű kapcsolatokat fejeznek ki.

Huoranszki további érdekes állítása, hogy ezt az arisztotelianus gyökerű elképzelést Carnap szükségszerűséggel kapcsolatos nézetével is össze lehet egyeztetni. Szerinte ugyanis Carnap nézete az, hogy a természeti fajta fogalmak bevezetését „pragmatikusan igazoljuk”, ti. azért vezetjük be őket a (valamely tudományos elméletet megfogalmazó) nyelvünkbe, mert ezeknek a fogalmaknak (pontosabban a velük megfogalmazott törvény-állításoknak) az *a nyelvi funkciójuk*, hogy szükségszerű kapcsolatot fejeznek ki.

Első látásra nem világos, hogy tényleg ez lett volna Carnap elképzelése. Hiszen Carnap szerint csak logikai/fogalmi szük-

ségszerűség létezik, tehát a természettörvények sem metafizikai szükségszerűségeket fejeznek ki. Ráadásul Carnap nyelvi pluralizmusa szerint „nyelvi döntés” kérdése, hogy milyen nyelvi keretet, azaz milyen fogalmakat fogadunk el tudományos elméleteink megfogalmazásához (tehát például, hogy neurofiziológiai vagy fenomenális nyelven, fogalmakkal fogalmazzuk meg bizonyos pszichológiai elméleteinket).

Ugyanakkor a kétféle elképzelés esetleg mégis közelíthető, Huoranszki értelmezésével összhangban. Tudniillik a nyelvi/fogalmi keret megválasztása nem önkényes, pragmatikusan lehet igazolni Carnap szerint (az elmélet sikerességével, ami a predikciós- és magyarázóképeségen, egyszerűségeen etc. alapul). Egy tudományos elmélet nyelvi keretének pragmatikus igazolásával pedig az elmélet alapvető tudományos fogalmainak bevezetését is igazoltuk: ezek között pedig szerepelni fognak olyan természeti fajta és esszenciális tulajdonság kifejezések, amelyekkel az elmélet tartalmát meghatározó természettörvényeket megfogalmazzuk. Ezek a törvények, Huoranszki nézete szerint, tekinthetők metafizikai szükségszerűségeket kifejező állításoknak.

Carnap maga idáig bizonyosan nem ment volna el. Egyrészt a „természeti fajta”, illetve „esszenciális tulajdonság” beszédmódot mint metafizikait elutasította volna. Hiszen szerinte az, hogy egy elméleti természeti fajta terminus, mint például az „elektron”, megfelel-e valaminek a nyelvi kereten kívül, „a természetben” értelmetlen, álkérdés (ezt Huoranszki is megjegyzi), de hozzátehetjük, hogy legkésőbb az 1960-as évekre Carnap legtöbb pozitivistá fegyvertársa kapitulált, és az értelmetlenségi tézis helyett valamilyen (tudományos) realista álláspontra helyezkedett (pl. Feigl, Sellars, de Ayer is), ami egybevágott a későbbi nem-pozitivistá

analitikus metafizikusok realista szárnyának az álláspontjával is. Másfelől, amellett is lehet érvelni, hogy Carnap álláspontja az elméleti kifejezések referenciájáról, beleértve a természeti fajta neveket és az esszenciális tulajdonság kifejezéseket, deklarált szándéka ellenére, értelmezhető egyfajta, empirikusan értelmes, metafizikai realista álláspontként is.

Ugyanakkor van egy további probléma is, nevezetesen: a késői Carnap nem csak azt tartotta értelmetlen kérdésnek, hogy megfelel-e valami az elméleti természeti fajta kifejezéseknek és esszenciális tulajdonság terminusoknak a nyelvi kereten kívül. Hanem azt a kérdést is, hogy az elméleti terminusok referálnak-e valamire (mint a realisták állítják), vagy sem (ahogy az instrumentalisták), tehát magát a realizmus versus instrumentalizmus vitát nyilvánította értelmetlenné (vö. Carnap 1966. 26. fejezet, különösen 254–256). Ez pedig nemigen egyeztethető össze egy olyan metafizikai elmélettel, amit Huoranszki képvisel, amelyik feltételezi a természeti fajták és az esszenciális tulajdonságok létezését.

Diszpozíciók, természeti fajták és természet-törvények. A metafizikai és fogalmi szükségszerűség értelmezése átvezet Huoranszki nézeteihez a természettörvények, és ehhez szorosan kapcsolódóan a természeti fajták, valamint a diszpozíciók és a képességek természetéről. Mint már szó volt róla, Huoranszki szerint a természettörvények természeti fajták közötti szükségszerű viszonyokat fejeznek ki. Másfelől, elképzelése szerint, a természeti fajtákhoz lényegileg kapcsolódnak bizonyos viselkedési diszpozíciók; ilyen diszpozíciókkal szükségszerűen rendelkeznek, nélkülük ugyanis nem lehetne azonosítani a természeti fajtákat. Ugyanakkor, noha egy bizonyos természeti fajta példányai szükségszerűen rendelkeznek a természeti fajtára jellemző viselkedési diszpozícióval,

ez nem jelenti azt, hogy minden példány szükségszerűen e diszpozíciónak megfelelően fog viselkedni. Lehetséges, hogy egy bizonyos példány, noha diszponált az illető viselkedésre, mégsem viselkedik annak megfelelően. Egy porcelán váza például diszponált arra, hogy bizonyos erősségű ütésre eltörjön, de lehetnek olyanok a körülmények, hogy egy ilyen erősségű ütés hatására sem törik össze (valamilyen további tényező fennállása miatt).

Huoranszki általános ontológiájában a redukálhatatlan, fundamentális modális tulajdonságokként felfogott diszpozíciók (amelyek viselkedési tendenciákat alapoznak meg) és a képességek (amelyek cselekvési lehetőségeket) központi szerepet játszanak. A diszpozíciós tulajdonságokra alapozódik a modalitások új, a lehetséges világok fogalmára támaszkodó értelmezés alternatívájaként prezentált elmélete, a természettörvények sajátos, a tényekétől különböző természete, mely szerint a törvények nem véletlen, de nem is szükségszerűsítő kapcsolatokat fejeznek ki, továbbá (más megfontolások mellett) a mentális jelenségek redukálhatatlansága a fizikai jelenségekre; a képességek létezése pedig a szabad cselekvést alapozza meg.

Éppen ezért Huoranszki nézetrendszerének megítélése szempontjából döntő, hogy elfogadjuk-e a redukálhatatlan diszpozíciók és képességek létezését. A diszpozíció-elmélet részletes bemutatására itt nincs lehetőség (Huoranszki egész könyvet szentelt a témának: *The Metaphysics of Contingency*, 2022. Kodaj Dániel recenzálta a könyvet a BUKSZ-ban).¹ Az empirista analitikus metafizikai hagyományban a meghatározó nézet az volt, amit elsősorban Armstrong és Lewis fogalmaztak meg, hogy a diszpozíciós tulajdonságok vagy nem valóságosak, vagy valóságosak, de redukálhatók nem-diszpozíciós, ún. ka-

tegorikus tulajdonságokra. Vannak olyan nézetek is, amelyek szerint bár minden fizikai fogalom diszpozicionális, de nem minden fizikai tulajdonság az (ez volt például Schlick nézete az *Allgemeine Erkenntnislehre*-ben, 1918).

Huoranszki elveti mindezeket az elképzeléseket, és azt állítja, hogy legalábbis a fizikai tulajdonságok mind diszpozíciós tulajdonságok. Az érvek részletes elemzése helyett egy történeti megjegyzést tennék. Huoranszki értelmezése szerint a logikai empiristák alapvető ellenvetése a redukálhatatlan diszpozíciós tulajdonságok feltételezésével szemben az volt, hogy az ilyen tulajdonságok nem észlelhetők (és így kognitíve értelmetlen a létezésüket állító kijelentés), ugyanakkor a diszpozíciós fogalmak ún. kondicionális elemzésében szereplő inger és válasz fogalmak megfigyelhető jelenségekre vonatkoznak (pl.: „A faág törékeny” jelentése kimerül abban, hogy „Ha a faágra ilyen-és-ilyen erővel hatunk, a faág eltörik”, nincs semmilyen „okkult” diszpozíciós tulajdonság ezen felül). Nos, Carnap korai radikális fizikalista korszakában (tehát 1932-ben megjelent írásában) valóban ezt a nézetet képviselte, de később, az *Ellenőrizhetőség és jelentés* (1936–1937) idején már nem. Ekkorra ugyanis már (újra) az volt a nézete, hogy kognitíve értelmesek lehetnek a nem-észlelhető jelenségekre, mint például a más személyek tudatélményeire vagy az elektronok töltésére vonatkozó kifejezések is. Következésképpen az észlelhetetlenség *önmagában* nem lehetett Carnap számára ok a redukálhatatlan diszpozíciós tulajdonságok elutasítására.

Az persze, hogy bizonyos tárgyakkal nem észlelhető fizikai tulajdonságokat viselkedési diszpozíciójuk alapján tulajdonítunk (pl. hogy törékenyek vagy töltéssel rendelkeznek), kézenfekvő, hiszen hogyan máshogyan is tehetnénk. Ugyanakkor ebből nem következik, hogy maguk ezek

¹ Kodaj 2024.

a nem-észlelhető fizikai tulajdonságok szükségképpen redukálhatatlan diszpozíciós tulajdonságok, nem pedig nem-észlelhető kategorikus tulajdonságok. Carnap a *Logical Foundations of the Unity of Science* (1938) című írásában egyértelműen megkülönböztette a „töltéssel rendelkezés” tulajdonságát a töltéssel rendelkező testek viselkedési diszpozíciójától (ti. hogy más töltött testek közelében hogyan mozognának); a viselkedési diszpozíciót a „töltéssel rendelkezés” *szimptomájaként* fogta fel, ahol az utóbbiból *következtetni* lehet az előbbire (vö. Carnap 1938/1991. 402). Még később pedig arra jutott, hogy az elméleti fogalmak, mint pl. a töltés vagy a düh, jelentését nem lehet sem megfigyelhető ingerekre és viselkedési válaszokra utaló kifejezéseket tartalmazó kondicionálisokkal, sem redukciós mondatokkal megadni, hanem más elméleti, nem-megfigyelhető fogalmakra is hivatkozni kell a jelentésük meghatározásában. Tehát az elméleti fogalmak jelentése nem adható meg kizárólag megfigyelési fogalmakkal, de ettől még kognitíve értelmesek. (Első vonatkozó publikációja Carnap 1956, de már az 1940-es évek közepétől ezt a nézetet képviselte.)

Részben a diszpozíciók mint alapvető modális tulajdonságok feltevésére alapozza Huoranszki eredeti elképzelését a fizikai törvények természetéről is, ti. hogy metafizikai/fogalmi kapcsolatokat fejeznek ki természeti fajták között, ugyanakkor nem szükségszerűsítők. Emellett, úgy tűnik, Huoranszki természettörvény fogalma lényegileg támaszkodik arra a feltevésre is, hogy minden fizikai törvény *ceteris paribus* jellegű (vagy Huoranszki szűkített megfogalmazásában, minden dinamikai törvény), és ha értelmezésem helyes, a *ceteris paribus* jelleg lényegi szerepet játszik Huoranszki kompatibilista nézetének a megalapozásában is (lásd lejjebb). Ha így van, akkor szükséges lenne rész-

letesen megalapozni ezt a tézist, sejtésem szerint ugyanis nem tekinthető domináns vagy többségi nézetnek.

Elméfilozófia: szabad akarat és fizikai determinizmus, pszichofizikai okozás és az elme-test viszony. Az alábbiakban még Huoranszki az elmével kapcsolatos metafizikai nézeteire térnék ki röviden, elsősorban a szabadság értelmezésére, és ehhez kapcsolódóan futólag a mentális okozás és az elme–test viszony kérdésére.

Huoranszki a szabad akarat mibenlétét a „cselekedhettem volna másképp” képességének meglétében határozza meg, amit megvéd a kortárs rivális nézetekkel (az indok-érzékenységre, illetve az ún. Frankfurt-típusú esetekre alapozott elképzelésekkel) szemben.

A szabad akarattal kapcsolatos egyik sztenderd probléma a determinizmushoz való viszony. Huoranszki kompatibilista, azt állítja, hogy a szabad akarat realitásával a fizikai determinizmus igazsága is összeegyeztethető (a pszichológiai determinizmusé ugyanakkor nem).

A szabad akarat és a fizikai determinizmus kompatibilitásával kapcsolatban az ún. konzekvencia-érvet (Inwagen) szokás a legerősebbnek tekinteni. Röviden: ha a fizikai determinizmus igaz, akkor (1) a fizikai világ valamely múltbeli állapotából és a fizikai törvényekből levezethető a világ bármely későbbi, így a jelenbeli fizikai állapota. (2) Senki nem képes megváltoztatni a múltat, illetve a természettörvényeket. (3) (1)-ből és (2)-ből következik, hogy senki sem képes megváltoztatni a világ jelenlegi fizikai állapotát. Következésképpen nem lehetséges másképp cselekedni, mint ahogy ténylegesen cselekszünk, azaz nem létezik szabad cselekvés, illetve akarat.

Huoranszki válasza, hogy tagadja, hogy a másképp akarás képessége zárt a logikai következtetésre nézve. Tehát: abból, hogy senki nem képes akaratlagosan megváltoztatni a múltat és a fizikai törvényeket, vala-

mint hogy a múltból és a fizikai törvényekből következik a jelen fizikai állapot, nem következik, hogy senki sem *képes* másképp cselekedni a *jelenben*, mint ahogy aktuálisan cselekszik. A szabad akarat pedig, Huoranszki értelmezése szerint, a (jelenben) másképp cselekvésre való *képességben* áll.

Vegyük Huoranszki következő példáját. S-nek van egy Ferrarija, ugyanakkor S. óvatos sofőr, ezért az autó megvásárlásakor elhatározza, hogy mindig be fogja tartani a sebességkorlátozásokat. Ennek megfelelően a Ferrari soha nem lépi át a 130 km/h sebességhatárt, így igaz a következő: a világ fizikai állapotából a vásárlás időpontjában, beleértve a sofőr elhatározását és az ahhoz kapcsolódó fizikai viselkedési diszpozícióját (ti. hogy soha nem ad annyi gázt, hogy az autó gyorsabban menjen 130 km/h-nál), valamint az autót mint fizikai rendszert leíró fizikai (mechanikai, kémiai etc.) törvényekből következik, hogy a Ferrari minden későbbi időpontban, amikor a tulajdonos vezeti, soha nem fog 130 km/h-nál nagyobb sebességgel haladni. Egy bizonyos értelemben tehát a Ferrari nem képes 130-nál nagyobb sebességgel menni. De persze egy másik értelemben a Ferrari képes 130 km/h-nál nagyobb sebességgel menni. Ez utóbbi lehetőség viszont összeegyeztethető a szabad akarat mint a másképp cselekvés lehetősége realitásával: hiszen a Ferrari képes lett volna 130-nál gyorsabban haladni, ha a tulajdonos úgy akarta volna.

Vizsgáljuk meg, hogy az is összefér-e a fizikai determinizmussal, ha a tulajdonos aktuálisan gyorsabban vezet 130-nál. Ebben az esetben, úgy tűnik, továbbra is áll, hogy a világ egy múltbeli fizikai állapotából (fizikai kezdeti feltételek és határfeltételek), valamint a fizikai törvényekből következik, hogy a Ferrari nem megy 130-nál gyorsabban, ugyanakkor a világ aktuális állapota ennek ellentmond.

Nos, ha az esetet úgy értelmezzük, hogy a sofőr akaratának megváltoztatására

val (azzal kapcsolatban, hogy nem fog 130 km/h-nál gyorsabban menni) azt a *határfeltételt* változtatta meg, ami folyamatosan ható tényezőként szerepet játszik az autó lehetséges és aktuális viselkedésében, és nem azt a múltbeli eseményt, amikor elhatározta, hogy nem megy gyorsabban a sebességkorlátozásoknál (és nem is a fizikai törvényt), akkor nincs ellentmondás a fizikai determinizmussal.

Egy megjegyzés. Ha a sofőr képes akaratának a megváltoztatására, akkor az akaratát nem determinálja a fizikai világ múltbeli állapota (ti. a vásárláskori elhatározásával járó viselkedési diszpozíciója) és a fizikai törvények (ez esetben az agyának és idegrendszerének a folyamatait leíró törvények). Ez lehetséges álláspont. De ebben az esetben nem túl meglepő, hogy a fizikai determinizmus összefér azzal, hogy az autó másképp viselkedik, mint ahogy a múltbeli állapotból és a fizikai törvényekből következik, hiszen az aktuálisan másképp cselekvés egy a fizikai folyamatoktól független mentális okból, ti. egy új akaratú aktusból fakad, amit, *az előfeltétellel összhangban*, nem határoznak meg a korábbi fizikai világállapot és a fizikai törvények (nem levezethető belőlük). A javaslat persze továbbra is érdekes és magyarázó arra vonatkozóan, hogy hogyan illeszthető egy ilyen nem-fizikai ok valóságos szerepének a feltevésével a fizikai folyamatok determináltsága, tudniillik: amennyiben az akaratú esemény megváltoztat valamilyen fizikai határfeltételt, akkor a fizikai rendszer lehetséges működése is megváltozik, de ettől még a fizikai rendszer determinisztikus marad (hiszen az új akaratú eseményt közvetlenül követő fizikai világállapotból – kezdeti feltételek és új határfeltételek – és a fizikai törvényekből továbbra is levezethetők a későbbi fizikai események).

Másképp megfogalmazva: a konzekvencia-érv *prima facie* meggyőző ereje szerintem abból fakad, hogy hallgatólagosan

úgy értjük, a múlt és a fizikai törvények *mindent* meghatároznak, tehát az akarat későbbi megváltoztatásának a képességét is blokkolják. Ha ezt a feltevést feladjuk, akkor a Huoranszki-féle kompatibilizmus tarthatónak tűnik, de a konzekvencia-érv meggyöngyítése révén.

Huoranszki kompatibilista elképzelése átvezet a mentális okozás témájához. Nézzük először Huoranszki nézeteit az okság természetéről általában – ezek is meg lehetőségen eltérnek az empirista mainstreamtől. Egyrészt elveti az okság hume-i és lewis-i elméleteit. A hume-i elmélet az oksági természetű állandó együttjárásokat azzal választja ki a többi közül, hogy azokat tényellentétesek támogatják. Azonban az okság legkidolgozottabb, Lewis-féle kontrafaktuális elmélete nem tartható Huoranszki szerint, több okból sem. Egyrészt nem tudja kezelni az oksági túldetermináció problémáját, másrészt nem tud számot adni az okság tranzitivitásáról, és vannak egyéb implauzibilis következményei is.

Huoranszki alternatív javaslata az okság „eszköz” értelmezése. Eszerint egy dolog valamely tulajdonsága akkor ok, ha racionálisan eszközként lehet választani valamely cél eléréséhez. Ez egy perspektivikus nézet, ti. csak egy racionális lény nézőpontjából van értelme az okság fogalmának. Ugyanakkor objektív abban az értelemben, hogy (1) maguk a tények teszik alkalmassá egy dolog valamely tulajdonságát arra, hogy eszköz legyen egy cél elérésében, tehát hogy oka legyen egy bizonyos okozatnak; illetve hogy (2) magának a dolognak nem kell tudatában lennie annak, hogy alkalmas eszköz egy cél elérésére, tehát nem kell tudatos intencionalitást tulajdonítani neki (így egy billiárdgolyó is lehet oka egy másik billiárdgolyó mozgásának). Pusztán megfigyelési fogalmakkal (ti. az állandó együttjárás és a tényellentétes függés fogalmával) nem lehet megalapozni az oksági viszony metafizikai természeté-

nek meghatározását, ehhez a dolgok manipulációjához kapcsolódó fogalmakra, ti. az eszköz-cél fogalmakra is szükség van. Mindez, véleményem szerint, izgalmas és ígéretes javaslat, aminek az erejét az alternatív kontrafaktuális okság értelmezésekkel szemben felhozott kritikával együtt lehet súlyának megfelelően mérlegelni.

Nézzük most a pszichofizikai okozással kapcsolatos kérdéseket. Egyrészt: Huoranszki szerint a szabad akarat, azaz a másképp cselekvés képessége és az oksági elv („minden eseménynek van oka”) összeegyeztethető *kell legyen*, ugyanis, felfogása szerint, az okozás lehetőségének a feltétele a szabad akarat realitása. Röviden és leegyszerűsítve: az okozás a racionális indokok alapján való manipuláció fogalmára támaszkodik, ez utóbbi pedig feltételezi a másképp cselekvés lehetőségét, azaz a szabad akarat realitását.

A részletek azonban homályban maradnak. Íme egy értelmezési kísérlet. Ha jól értem, Huoranszki szerint a szabad akarat, azaz a másképp cselekvés képességének és a fizikai törvényeknek való alávettségünknek az összeegyeztethetőségét úgy magyarázhatjuk, hogy a fizikai törvények csak bizonyos *ceteris paribus* feltételek, így az illető fizikai rendszer lehetséges viselkedését behatároló határfeltételek fennállása mellett garantálják, hogy a rendszer úgy viselkedik, mint amire diszponálva van. Az ilyen határfeltevések fizikaiak, de *lehetnek* mentális okaik is. A fizikai törvények azért nem szükségszerűsítik azt a fizikai viselkedést, amire egy fizikai rendszer, így egy emberi test, diszponálva van, mert lehetséges, hogy az illető ember – az akarata révén – olyan változást idézzon elő, ami megváltoztatja a *ceteris paribus* fizikai határfeltételeket, és így megakadályozza, hogy az ember(i test) úgy viselkedjen, mint amire diszponált.

Ami viszont továbbra sem világos számomra: egyrészt, hogy ez az értelmezés

hogyan jellemzi a pszichofizikai viszony természetét, tehát hogy hogyan képes egy ilyen, a fizikai folyamatoktól független mentális ok hatni a fizikai világra; másrészt, hogy vajon megoldja-e a mentális okozás természetével kapcsolatban felvetődő „okági túldetermináltság vagy a mentális epifenomenalitása” dilemmát.

Egy kísérlet a probléma felszámolására a következő lehetne. Ha az okság fogalma perspektivikus, azaz csak egy bizonyos nézőponttal rendelkező lények számára értelmes alkalmazni bizonyos jelenségekre, vagy másképp, az okozás fogalma csak származtatottan vagy analógiásan alkalmazható természeti folyamatok leírására, akkor lehet, hogy a pszichofizikai okozás természetére vonatkozó kérdés, illetve a túldeterminizmus vs mentális epifenomenalizmus dilemma nem értelmes ebben a keretben. Ami az előbbit illeti: az okság eszköz értelmezése, úgy tűnik, nem differenciál a mentális-fizikai és a fizikai-fizikai okági viszonyok között: ha egy mentális állapot racionális eszköze lehet egy fizikai állapot előidézésének, akkor lehet annak oka. Például ha valaki hiú a kinézetére, akkor ez a mentális karakterjegye racionális eszköz lehet azon fizikai cél eléréséhez, hogy lefogyjon. (A leibnizi probléma, hogy hogyan lehetne okági kapcsolat nagyon különböző természetű jelenségek között, itt nem merül fel, ahogy Arisztotelésznél sem.)

Viszont ami a másik kérdést illeti, úgy tűnik, a Huoranszki-féle okság értelmezés mellett is felmerül a túldetermináció vs mentális epifenomenalizmus dilemma. Felvethető, hogy az, hogy fizikai törvények alá vagyunk vetve, azért nem vezet a túldetermináció vs mentális epifenomenalizmus problémához, mert két fizikai esemény, így pl. egy N neurológiai és egy B viselkedési esemény kapcsolatának fizikai törvények alá vonhatósága csak azt jelenti, hogy N és B között kiszámíthatósági

viszony van; a kiszámíthatósági viszony fennállása azonban önmagában nem elégséges ahhoz, hogy N-t B okának tekintsük (amint Huoranszki Hempellel egyetértve hangsúlyozza); ahhoz ugyanis az is szükséges, hogy egy racionális alany N-t B elérésének eszközeként racionálisan használhassa.

Ez azonban, úgy tűnik, nem oldja meg a problémát. Tegyük fel ugyanis, hogy egy W akarati aktus egy B cselekvés oka, azaz a W akarati aktust racionális eszközként választani B cselekvés mint cél előidézéséhez. Mi a helyzet akkor, ha van olyan N neurális állapot is, amit szintén racionálisan eszközként tekinthetünk B cselekvés mint cél eléréséhez? Ilyenkor, úgy tűnik, B vagy okságilag túldeterminált, vagy W epifenomenális. Továbbá, ha a W akarati aktust azonosnak tekintjük az N neurális állapottal, ez sem oldja meg a problémát, hiszen Huoranszki szerint az okságilag releváns *tulajdonságok* és nem az (esemény) partikulárek közötti bizonyosfajta kapcsolatok egy viszony okági mivoltának az alapjai. Másképp: a minimális materializmus nem magyarázza meg, hogy a mentális események hogyan lehetnek okságilag hatékonyak úgy, hogy elkerüljük a túldetermináció vagy a mentális tulajdonságok epifenomenalitása problémáját.

Ami pedig magát a pszichofizikai viszonyt illeti: Huoranszki elutasítja a fizikalista doktrína törvényredukciós tézisét (amit Carnap, valamint Smart és Armstrong is képviselt), tehát azt, hogy a fizikai törvényekből levezethetők a pszichológiai törvények, valamint a mentális-fizikai tulajdonság-azonosság tézist is. Mindössze a „minimális materializmust” tartja fenn, tehát hogy minden mentális tulajdonság valamilyen anyagi tárgyon instanciálódik, mint empirikusan jól alátámasztott feltevést, e tény magyarázatát azonban, úgy tűnik, egyelőre nem kísérli meg.

V. ÖSSZEFOGLALÁS

A fenti mozaikszerű képből remélem kirajzolódott, hogy Huoranszki két évtizede érlelődő új, poszt-modern metafizikája számos fundamentális metafizikai kérdést összekapcsoló átfogó elképzelés. Noha egyes részétéziseivel és megoldásaival nyilván lehet vitatkozni, a műnek extra szilárdságot kölcsönöz integráltsága és vitathatatlan rendszer jellege.

A 2000-es *Modern metafizikához* képest alapvetőek a tartalmi változások, így például a diszpozíciók, a modalitások, a törvények és az okság értelmezésében. Ugyanakkor fontos újdonság a történeti szempont hangsúlyos beemelése is. Ez a változás egyébként illeszkedik az analitikus filozófia „történeti fordulatához” (ahogy némi túlzással nevezhetjük), amely a kortárs metafizikai nézetek és viták tárgyalásához is új szempontokat hoz be, nevezetesen e nézetek és viták nem reflektált általános előfeltevéseinek és lehetséges alternatíváinak tudatosítását, amikre a résztvevők többnyire vakok voltak.

Ugyanakkor az, hogy Huoranszki most történeti perspektívából is közelít a metafizikához, Hegel-szimpátiái ellenére sem azt demonstrálja, hogy úgy ítélné meg, a metafizikának bealkonyult. Az analitikus metafizika él és virul, mint ezt éppen Huoranszki nagyléptékű vállalkozása igazolja, amely olyan új és eredeti nézeteket szintézisbe foglaló rendszer, amely a klasszikus analitikus metafizika valódi kihívója és potens alternatívája lehet.

IRODALOM

- Carnap, Rudolf 1938/1991. Logical Foundations of the Unity of Science. In Neurath, Otto – Rudolf Carnap – Charles W. Morris (szerk.) *International Encyclopedia of Unified Science*. I/1. 42–62. Chicago, University of Chicago Press. Újranyomva In Boyd, Richard – Philip Gasper (szerk.) *The Philosophy of Science*. Cambridge/MA, MIT Press. 393–404.
- Carnap, Rudolf 1966. *Philosophical Foundations of Physics*. New York, Basic Books.
- Crane, Tim 2013. *The Objects of Thought*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199682744.001.0001>
- Feigl, Herbert 1963a/1981. Physicalism, Unity of Science and the Foundations of Psychology. In Paul Arthur Schilpp (szerk.) *The Philosophy of Rudolf Carnap*. LaSalle, Open Court. 227–267. Újranyomva In Feigl, Herbert *Inquiries and Provocations*. Dordrecht, Reidel. 1981. 302–341. https://doi.org/10.1007/978-94-010-9426-9_17
- Kodaj, Dániel 2024. Huoranszki Ferenc. The Metaphysics of Contingency. *BUKSZ*. 36/1–2. 86–90.
- Meinong, Alexius 1904/1960. Über Gegenstandstheorie. In Meinong (szerk.) *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*. Leipzig, J. A. Barth. Angol ford. The Theory of Objects. In Roderick M. Chisholm (szerk.) *Realism and the Background of Phenomenology*. Glencoe/IL, Free Press. 1960.

A lehetőség világai

Kocsis László – Tuboly Ádám (szerk.): *Lehetséges világok*.
Budapest, Typotex. 2022. 256 oldal, 4900 Ft.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18688>

A metafizikát Kant óta többen is serényen eltemették, a 20. században pedig sokak számára axiómává vált, hogy végleg elföldeltük, exhumálása vagy spiritisza idézgetése pedig kártékony vagy naiv vállalkozás lenne. A metafizika azonban – az 1980-as évek eleji kultikus horrorfilm, *A gonosz halott* egyik szereplőjéhez hasonlóan és nagyjából vele egyidőben – kitört a föld alól és ma elevenebb, vagy legalábbis lényegesen gazdagabb és sokszínűbb, mint története során bármikor. Akik hisznek a kortárs filozófia parcellázottságában, azok számára fontos hozzátenni, hogy a kortárs metafizikai reneszánsz elsősorban az analitikus filozófia területén zajlik, de itt olyan kiterjedt, annyira magába szívta a filozófiatörténet összes többi korszakát, hogy teljesen megalapozatlanná teszi az analitikus filozófiával mint a Bécsi Kör mumifikált angolszász változatával kapcsolatos sztereotípiákat.

A modern metafizika egyik kulcskérdése a modalitás természete (a lehetőség, szükségszerűség, lehetetlenség és kontingencia mibenléte), az ezzel kapcsolatos fél-évszázados vizsgálódás kulcsfogalma pedig a lehetséges világ. A lehetséges világok filozófiai karrierje azután vett lendületet, hogy Saul Kripke 1959-ben – Rudolf Carnap, Ruth Barcan Marcus és mások eredményeire építve – bebizonyított egy logikai teljességi tételt, ami a modális logikát

a standard elsőrendű logikával versenyképes rendszerré tette és megnyitotta az utat korábban teljesen kuszának tűnő formális és szubsztantív kérdések módszeres vizsgálatához. A világalapú modális metafizika alap gondolata az, a proposícióinkat lehetséges világokhoz indexáljuk, világanként eltérő módokon (kivéve, ha Spinozának igaza van és összesen 1 db. lehetséges világ van). Egyes világokban kék az ég, máshol piros, megint máshol a Föld nem is létezik. Az, hogy egy adott világban mi számít valóságosnak, primitív tény. Az viszont, hogy mi számít lehetségesnek, lehetetlennek, kontingensnek vagy szükségszerűnek, a világok közti elérhetőségi relációtól függ, attól, hogy egy adott világból mely további világok „látszanak”. Ez a formális ötlet elképesztően termékenynek bizonyult a logika és a metafizika területén egyaránt, és a modalitással kapcsolatos gondolkodást strukturáló alapfogalomként a filozófia összes területére átszivárgott.

A Kocsis László és Tuboly Ádám által szerkesztett kötet két összefoglaló szövegből és nyolc klasszikus tanulmányból áll. Utóbbiak a világokkal kapcsolatos metafizikai spekuláció aranykorának számítók, kb. 1970–1990 közti időszak terméséből válogatnak, a szerkesztők által írt összefoglalók pedig rendkívül gondosan és olvasmányosan vezetik fel a két blokkba rendezett fordításokat. Már önmagában a

két kísérőtanulmány miatt érdemes kézbe venni ezt a szó legszigorúbb értelmében hiánypótló kötetet. Mivel az analitikus metafizika magyarul szinte alig hozzáférhető – főleg ahhoz képest, hogy angolul sok száz monográfia, tankönyv és gyűjteményes kötet létezik, és számuk sebesen gyarapszik –, a Kocsis–Tuboly-féle *Lehetséges világok* nemcsak hiánypótló, hanem úttörő is. Segítségével be lehet építeni a hazai filozófiai képzésekbe a magas szintű analitikus metafizikát, és beléköszölhetnek ebbe a témába olyanok is, akik az anyanyelvünket preferálják. A kötet a magyar szaknyelv kialakításához és ápolásához is nagyban hozzájárul a szerteágazó terminológia egységes és invenciózus fordításával. A fordítás a terminológiától függetlenül is komoly kihívást jelentett, mivel az analitikus metafizikán belül a modalitás elmélete esik a legközelebb matematikához, és ez egyrészt a szövegek kíméletlen precizitásában is tükröződik – főleg Plantinga és Chisholm esetében –, másrészt Hazen és Lewis szövegében konkrétan a formális logika felbukkanásához vezet. Már maga a szövegek kiválogatása is önálló szellemi teljesítménynek tekinthető, mivel a modalitásról elképesztő mennyiségű szöveg született, még a kötet fókuszát jelentő – az analitikus metafizika kialakulásával és megszilárdulásával egybeeső, 1970 és 1990 közötti – időszakban is. Nagyon komoly fegyvertény nyolc, relatíve rövid szöveg fókuszba állítása úgy, hogy az olvasó mégis teljes és igényes képet kapjon a legfontosabb problémákról és fogalmakról.

De nem dicsérni jöttem Caesart, hanem recenzió tárgyává tenni, ezért a továbbiakban néhány kritikai felvetést fogalmazok meg, a tartalmi áttekintés után. A kötet első blokkja a lehetséges világok természetével foglalkozik és a négy alapvető álláspontot ismerteti. Lewis 1973-as szövege (*Lehetséges világok; a Counterfactuals* kötet egy alfejezete) a konkrét világok hírhedt

koncepciójával rukkol elő: Lewis szerint a lehetséges világok ugyanolyan anyagi univerzumok, mint amiben élünk; azért pusztán lehetségesek (azért nem aktuálisak), mert mi nem bennük élünk, vagyis az „aktuális” Lewisnál ugyanúgy indexikus, mint az „itt” és a „most”. Ez a tanulmány tartalmazza David Lewis legendásan tömör érvét a világalapú elemzés mellett (parafrazeálva: „sok olyan módja van annak, ahogy a dolgok alakulhattak volna, minden ilyen mód lényegében egy lehetséges világ, tehát vannak lehetséges világok”). David Armstrong *A lehetséges természet* című 1986-os tanulmánya a szerző négy évvel későbbi monográfiájának, *A lehetőség kombinatorikus elméletének* alap gondolatát összefoglalva amellet érvel, hogy a lehetséges világok az aktuális világ metafizikai darabkaiból összerakott képződmények. Alvin Plantinga *Az Aktualizmus és lehetséges világokban sui generis* absztrakt tárgyakként írja le a világokat, kidolgozva a lewisi konkrét realizmus klasszikus – és a világhívők között mai napig uralkodó – ellenpólusát. Az első blokkot Gideon Rosen *Modális fikcionalizmusa* zárja, mely megpróbálta koherens elméletté változtatni azt a viszonylag elterjedt pragmatikus hozzáállást, mely a modalitás világalapú elemzését hasznos (intuitív és logikailag precíz) eszköznek tekinti, de szeretné elkerülni a világok melletti ontológiai elköteleződést, mind a bizarr lewisi, mind az absztrakt plantingai formában. Az első blokk kísérőtanulmányában (*A modalitástól a lehetséges világokig és vissza*) Tuboly Ádám kristálytisztn mutatja be a négy álláspont lényegét és dialektikus kapcsolatait, és eligazít a kapcsolódó magyar és angol szakirodalomban.

A kötet második blokkja a modális metafizika egyik legnehezebben érthető részével, a világokon átívelő azonossággal (*transworld identity*) foglalkozik, szintén négy klasszikus tanulmány fénytörésében. Roderick Chisholm *Lehetséges világokon át*

ívelő azonosság: néhány kérdés című írása a szerzőre jellemző extrém pedantériával veti fel azt a problémát, hogy ha ugyanaz az individuum több különböző világban is létezik, akkor nehéznek tűnik megkülönböztetni pl. azt a pusztán lehetséges Noét, aki tökéletesen hasonlít az aktuális Ádámról, az aktuális Ádám egyik pusztán lehetséges változatától. David Lewis a *Hasonmáselmélet és kvantifikált modális logika* című műve egy formális logikai rendszert vázol fel e kérdés vizsgálatához, és bevezeti azt a hírhedtté vált – saját buggyant ontológiájához tökéletesen passzoló – tézist, miszerint más világokban élő verzióink pusztán kópiák, hasonmások (*counterpart*), és szó szerint senki sem létezik több világban, nem „lógunk át” más univerzumokba. Plantinga szerint ez a „hasonmáselméleti” felvetés végeredményben az összes (aktuális) tulajdonságunkat szükségszerűvé teszi („Világokon átívelő azonosság vagy világhatárolt individuumok?”). Allen Hazen erre azzal vág vissza, hogy Lewis nem a hétköznapi modális nyelvezetünkön, hanem egy általa bevezetett metanyelven fogalmaz csak meg olyan állításokat, melyekből – ha hibásan a hétköznapi modális nyelvhez soroljuk vissza őket – levezethetőek a Plantinga által kifogásolt tézisek (*Hasonmáselméleti szemantika a modális logikához*). A második blokkot Kocsis László monumentális tanulmánya (*Lehetséges individuumok: világokon átívelő azonosság és hasonmáselmélet*) vezeti be, ami mestersen vezet végig az olvasót a *de re* modalitás metafizikájának kalandos történetén, Quine-től Kripkén át a kötetben szereplő tanulmányokig.

Mint a fentiekből kitűnik, a kötet tartalma és a szerkesztői adalékok is kritikán felül állnak, a fordítások pedig rendkívül színvonalasak, különösen annak fényében, hogy milyen kegyetlenül komplex szövegekről van szó. Külön kiemelendő, hogy a szerkesztő-fordítók végig konzekvensen

magyarították és használják azt a kb. tucatnyi fogalmat – *states of affairs, transworld identity, counterpart theory* stb. –, melyek kulcsszerephez jutnak a kötet vitáiban és beépültek a modális metafizika alapszótárába.

Recenzensként nem marad más lehetőségem, mint konkrét terminológiai döntésekbe belekötni. Ezt azonban nem öncélúan, pusztán a kritizálás kedvéért teszem. Három fordítói döntés is szúrja a szememet: a „hasonmás” és a „körülmény” kifejezések, valamint a birtokos esetben álló nominalizált igék tükörfordítása.

Lewisnál a „counterpart” jelöli más világbeli megfelelőinket, és az angol szó eredeti jelentése valóban az, hogy „valaminek a megfelelője”. Tipikusan ezt a szót használjuk olyan mondatokban, mint „Hitler olasz megfelelője Mussolini” vagy „Héra római megfelelője Juno”. A magyar fordításban a „counterpart”-ból „hasonmás” lett, ami kellően tömör és a hétköznapi nyelvből is ismerős szó (tehát rendelkezik a „counterpart” két stratégiaileg fontos tulajdonságával), azonban magyar jelentése egyáltalán nem fedi le azt, amire vonatkozik. Egy olyan *counterpartom*, aki filozófus helyett tűzoltó lett, vélhetőleg másképp néz ki, mint én – izmosabb, le van perzselve a szemöldöke stb. –, Donald Trumpnak az a *counterpartja* pedig, aki harmincévesen nővé operáltatta magát, teljesen máshogy néz ki, mint az aktuális Donald Trump. Ezek a „hasonmások” tehát (a szó magyar értelmében) nem hasonmások. Az ilyen példák nem kirívóak. Mivel a *de re* modalitás egyik alaptémája az individuumok világok közti változékonysága, a „hasonmások” tipikusan nem hasonmásai annak a tárgynak vagy személynek, aminek vagy akinek egy lehetséges állapotát reprezentálják. A „counterpart”-ot nem lehet közvetlenül lefordítani, mert a „megfelelő” szó a magyarban elsősorban melléknév, és főnévre lenne szükségünk. A „hasonmás”

jól hangzó, rokon értelmű kifejezés, de a hasonlóságot hangsúlyozza ahelyett, hogy legalábbis agnosztikus maradna vele kapcsolatban. Talán a „verzió” szerencsésebb lett volna. Bár jövevénytiszta és nem hangzik olyan jól, mint a „hasonmás”, a konnotációi sokkal jobban fedik a „counterpart” konnotációit. Egy zenemű vagy regény különféle verziói nem feltétlenül teljesen egyformák, sőt, esetenként erősen eltérhetnek egymástól, mégis ugyanannak a dolognak a változatai.

Második kritikai megjegyzésem a „körülmény”-re vonatkozik, ami a „state of affairs” fordítása. A „state of affairs” azt jelenti, hogy a dolgok állása, de ez utóbbi kifejezéssel ellentétben határozatlan névelő is megelőzheti („a sad state of affairs”, egy szomorú esemény) és többes számban is állhat. A „körülmény” szintén rendelkezik ezekkel a szintaktikai tulajdonságokkal, de jelentését tekintve eltér az eredetitől, mert – számomra legalábbis – azt implikálja, hogy valaminek a kontextusáról, extrinzikus kísérőjelenségeiről van szó. Ha jogászok vagy újságírók egy baleset körülményeiről beszélnek, akkor nem magára a balesetre gondolnak – arra, hogy a gyalogost elütötte az autó –, hanem ennek a kontextusára, például arra, hogy a sofőr ivott-e, milyenek voltak a látási viszonyok stb. A körülmények valami tőlük eltérő dolognak a körülményei, de egy *state of affairs* nem tőle eltérő dolgoknak az állása. Itt talán a „szituáció” hozná át pontosabban az eredeti kifejezés jelentését.

Harmadik kritikai megjegyzésem a birtokos esetben álló nominalizált igékre vonatkozik, mint „Budapest fővárosnak levése” vagy „Plantinga kiváló autóversenyzőnek levése”. Ezeknek a nyakatekert kifejezéseknek fontos terminológiai szerepe van, mert angol megfelelőik a szakirodalomban a körülmények (*states of affairs*) nevéként funkcionálnak, a körülmények pedig a proposíciók és tulajdonságok mel-

lett különálló ontológiai kategóriát alkotnak azoknál, akik hisznek bennük (Plantinga inkább platonista, Armstrong inkább arisztotelianus módon értelmezi őket). Az angolban ez nem is okoz problémát, mert ha nem is gyakoriak, de idiomatikusak az ilyen nyelvtani szerkezetek (Quirk et. al. 1985. 1064):

- (1) My forgetting her name was embarrassing. (*Kínos volt, hogy elfelejtettem a hölgy nevét.*)
- (2) Will our saving energy reduce the budget deficit? (*Csökkenni fog a deficit attól, ha spórolunk az energián?*)

A birtokos esetű név vagy névmás és nominalizált igei frázis kombinációja („my forgetting her name”, „our saving energy”) lehetővé teszi, hogy egy kijelentő mondatot egy alanyként használható kifejezéssel tömörítsünk össze, utóbbi pedig könnyen kezelhető egy körülmény (*state of affairs*) nevéként. De a magyarban ezek a szerkezetek nem igazán működnek. A „Budapest fővárosnak levése” számomra magyarul talannak, de legalábbis kirívóan rondának tűnik. Ugyanakkor el kell ismernem, hogy jó megoldást nehéz itt találni. A „Budapest főváros volta” talán egy fokkal jobban hangzik, de komplexebb esetekben, mint a „Plantinga kiváló autóversenyző volta”, már szintén fura, ráadásul nehezebben is értelmezhető. Mint (1) és (2) illusztrálja, az ilyen nominalizált igei frázisokat tipikusan mellékmondatokkal fordítjuk, tehát nyelvi értelemben a legegyszerűbb megoldás az olyan kifejezések jelentenék, mint „az a körülmény [vagy szituáció], hogy Budapest a főváros”, „az a körülmény [vagy szituáció], hogy Plantinga kiváló autóversenyző”. De ami nyelvi kézenfekvő, az jelen esetben filozófiailag hátrányos, mert egy ilyen megoldás esetén nem tudunk szintaktikailag különbséget tenni a körülmények és a proposíciók nevei között:

mindkettő olyan alakú, hogy „az a ... [kö-rülmény/propozíció], hogy X”. Az angol-ban a nominalizált igei frázis egyértelművé teszi, hogy nem egy proposíció nevééről van szó, hanem valami más, a tulajdonságok-hoz közelebb álló képződményről.

Fordítás terén a lehetséges világok leg-jobbika sajnos nem létezik, minden jó döntésnek vannak hátrányai is. De abban biztosak lehetünk, hogy azon világok kö-zül, ahol 2022 óta magyar nyelven is oktat-ható és kutatható a modális metafizika, a Kocsis–Tuboly kötetet tartalmazó világok-nál nincs jobb.

IRODALOM

- Kocsis László – Tuboly Ádám (szerk.)
2022. *Lehetséges világok*. Budapest,
Typotex.
- Quirk, Randolph – Sidney Greenbaum –
Geoffrey Leech – Jan Svartvik 1985.
*A Comprehensive Grammar of the English
Language*. Longman.

E számunk szerzői

AMBRUS GERGELY docens, az ELTE BTK Általános Filozófia Tanszékének vezetője. Fő kutatási területei: elmefilozófia, az analitikus filozófia története, metafizika, etika.
E-mail: ambrus.gergely@btk.elte.hu

ÁGOTA BARNABÁS 2019-ben diplomázott filozófusként a Liverpooi Egyetemen. Jelenleg az ELTE BTK doktorandusza, kutatási területe a normatív etika és a hivatás filozófiája.
E-mail: agotabarnabas@gmail.com

BÁRÁNY TIBOR (1979) a BME GTK Szociológia és Kommunikáció Tanszékének adjunktusa. Főbb kutatási területei: kortárs angolszász művészet- és nyelvfilozófia; ezen belül is elsősorban az esztétikai normativitás, illetve a nyelvi és képi kommunikáció normatív aspektusainak kérdésével foglalkozik.
E-mail: barany.tibor@gtk.bme.hu

BERNÁTH LÁSZLÓ a HUN-REN Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa, fő érdeklődési területe a normativitás és a metafizika egymást átfedő területei.
E-mail: bernath.laszlo@abtk.hu

BÉKEFI BÁLINT a bécsi Central European University Filozófia Karának doktorandusza, illetve a Pütkösi Teológiai Főiskola óraadó oktatója. Fő kutatási területei az elme metafizikája, a vallásfilozófia és az ismeretelmélet.
E-mail: balint.bekefi@gmail.com

ESZES BOLDIZSÁR az ELTE Bölcsészettudományi Karán szerzett filozófia szakos előadói, elméleti nyelvészet szakos bölcész diplomát. Érdeklődési területei: analitikus filozófia, ezen belül a nyelv- és az elmefilozófia. Több analitikus filozófiai írást fordított angolról magyarra, köztük W. V. O. Quine tanulmányait, egy elmefilozófiai szöveggyűjteményt, továbbá részt vett Tózsér János *The Failure of Philosophical Knowledge* című könyvének angolra fordításában is.
E-mail: eszes.boldizsar@gmail.com

GYENIS BALÁZS a HUN-REN Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa, fő érdeklődési területe a tudományfilozófia. Doktori fokozatát a Pittsburgi Egyetem Tudománytörténet és Tudományfilozófia Tanszékén szerezte, emellett fizikus, filozófus, és elméleti közgazdász végzettségekkel rendelkezik. Az ELTE gyakori meghívott előadója, korábban tanított a Pittsburgi és az Illinois Egyetem, illetve a London School of Economics filozófia tanszékein is.
E-mail: gyenis.balazs@abtk.hu

HUORANSZKI FERENC, az MTA doktora, tanszékvezető egyetemi tanár a Central European University (Bécs) Filozófia Tanszékén. Kutatásainak fókuszában a cselekvéselmélet, a metafizika és ezek története áll. Legutóbb megjelent kötetei a *The Metaphysics of Contingency* (London, Bloomsbury, 2022, 2024) és a *Túl a modern metafizikán* (Budapest, Typotex, 2023).

E-mail: Huoransz@ceu.edu

KOCSIS LÁSZLÓ a PTE Filozófia Tanszékének docense. Fő kutatási területe: az analitikus filozófia története, metafizika, ismeretelmélet és igazságelméletek.

E-mail: kocsis.laszlo@pte.hu.

KODAJ DÁNIEL az ELTE Filozófiai Intézetének adjunktusa. Szakterülete a metafizika, vallásfilozófia és episztemológia.

E-mail: kodaj.daniel@btk.elte.hu.

MÁRTON MIKLÓS, Phd, filozófus, jelenleg az Eötvös Loránd Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Karán a Jog- és Társadalomelméleti Tanszék habilitált docense. Fő kutatási területe az elmefilozófia, de foglalkozott nyelvfilozófiai és metaetikai kérdésekkel is. Az elmefilozófiában fő kutatási témái a fizikalizmus definíciós problémái, a fenomenális és intencionális tulajdonságok viszonya, valamint a mentális realizmus kérdései. 2006 óta publikál és szerkeszt könyveket és cikkeket magyar és angol nyelven.

E-mail: marton@ajk.elte.hu

MOHAY GERGELY (1975) a PPKE Ókortörténeti Tanszékének oktatója. Főbb érdeklődési területe a görög történetírás, vallás és etika. 2016-ban jelent meg *Filozófiai koncepciók Polybios történetírásában* című könyve. Jelenleg a szolidaritás kérdéskörét kutatja a görög és római filozófiai gondolkodásban, valamint a társadalmi gyakorlatban.

E-mail: mohay.gergely@yahoo.com

PAVLOVITS TAMÁS, DSc, az Université de Paris-Sorbonne és a Magyar Tudományos Akadémia doktora, tanszékvezető egyetemi tanár az SZTE BTK Filozófia Tanszékén. Fő kutatási területei az újkori kontinentális filozófiák, a klasszikus metafizikák, a fenomenológia, etika és a gyakorlati filozófia.

E-mail: pavlovits.tamas@gmail.com

SÁGI PÉTER TAMÁS az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskolájában doktorált. Fő érdeklődési területe a kortárs analitikus filozófia, ezen belül elsősorban az elmefilozófia. Eddigi kutatásai főként a szabad akarat témájára és annak neurofiziológiai vonatkozásaira irányultak.

E-mail: sagipetertamas@gmail.com

SCHEFFER KEVIN jelenleg az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskola Antik Filozófia képzésének harmadéves doktori hallgatója. Kutatásainak fókuszában Szent Ágoston gondolkodása áll.

E-mail: schefferkevin95@gmail.com

SUTYÁK TIBOR az ELTE Filozófia Intézetében diplomázott, majd a Debreceni Egyetem filozófiai doktori iskolájában doktorált. 2000 óta a Szegedi Tudományegyetem Filozófia tanszékén tanít. Érdeklődése fókuszában eleinte a fenomenológia, a pszichoanalízis és Foucault munkássága állt, később analitikus irányba fordult. Jelenleg főként a kortárs metafizika kérdései foglalkoztatják, különösen a szituációk elmélete, annak ontológiai, metalogikai és ismeretelméleti vonatkozásait is beleértve.
E-mail: sutyaktibor@gmail.com

SZABÓ GÁBOR a HUN-REN Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének tudományos tanácsadója. Fő kutatási területei a modern fizika filozófia kérdései.
E-mail: szabo.gabor@abtk.hu

VÁNCZA KRISTÓF az ELTE Filozófiatudományi Doktori Iskolájának negyedéves doktorandusz hallgatója. Főbb kutatási területei: metaetika, morális antirealizmus, nihilizmus, naturalista metafizika – és ezek interszekciói.
E-mail: vanczakristof@gmail.com

Absztraktok

AMBRUS GERGELY

Poszt-modern metafizika

Huoranszki Ferenc *Túl a modern metafizikán* című kötetének recenziója.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18687>

ÁGOTA BARNABÁS

A morális túlkövetelés problémája és a hivatás filozófiája

Tanulmányom fő kérdése, hogyan lehet egyszerre elfogadni azt, hogy a morális kötelességek az élet *minden területére kiterjedő* feltétlen követeléseket támasztanak az egyénnel szemben, tekintet nélkül az egyén preferenciáira, ugyanakkor az egyénnek joga van az élet számos területén követnie saját preferenciáit. Feltételezésem szerint a kérdést a hivatás segítségével lehet megválaszolni, mert úgy tűnik, hogy e fogalom az, amely ötvözi a moralitás feltétlenségét és az egyéni preferenciák jelentős szerepét az életvezetésben. A morális túlkövetelés problémájának felvázolása után bemutatom a hivatás fogalmát, lehetséges felfogásait, illetve a felfogások előnyeit és hátrányait. Mivel a hivatás fogalma a zsidó-keresztény kultúrában jelenik meg először, elemzésem a hivatás teista felfogásával kezdem, ezt követően mutatom be a hivatás fogalmának általános jellemzőit, majd rátérek a szekuláris elméletekre. Ilyen az önaktualizációs elmélet, amelyben a hivatás igazi énünk beteljesítését jelenti, a szubjektív elméletek, melyekben a hivatás az autonóm cselekvő választásának az eredménye, illetve az általános normatív etikai – vagy moralista – elméletek, melyek a hivatást az általános erkölcsi kötelességekkel azonosítják. Vizsgálódásaim végeredménye az, hogy a túlkövetelés problémáját eddig csak a teista elméletek tudták megnyugtatóan kezelni azáltal, hogy világos magyarázatot adtak a moralitás és a hivatás forrására és viszonyára, a szekuláris elméletek vagy nem világosak ezen a ponton, vagy olyan viszonyt állítanak fel a kettő között, amely vagy a moralitás, vagy a hivatás normatív súlyát túlságosan lecsökkenti.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18677>

BÁRÁNY TIBOR

Lehetséges világok és fiktív világok

Jó okkal gondoljuk, hogy a narratív műalkotások lehetséges történeteket mesélnek el. Ám érdemes-e a „lehetséges világ” fogalmát *névértéken venni*, és azt állítani, hogy a narratív fikció „világa” megfeleltethető a modális szemantika lehetségesvilág-fogalmának? David Lewis híres tanulmánya, a *Truth in fiction* (1978/1983) szerint a kérdésre igennel kell felel-

nünk. Tanulmányomban részletesen bemutatom a szerző elemzését, és azt állítom: csak akkor mérhetjük fel helyesen a modell belső összefüggéseit, s vele együtt Lewis fikcióelméleti javaslatának lényegét, ha szem előtt tartjuk azt a két általános megszorítást, amelyet írásának korai pontján megfogalmaz. A szerző szerint minden olyan elméletnek, amely a lehetséges világok terminusaiban kíván számot adni a *paratextuálisan* használt (azaz a fikció tartalmára vonatkozó állításokat kifejező) mondatok intuitív igazságfeltételeiről, el kell kerülnie, hogy a releváns lehetséges világok körét a „fikció szerinti igazság” (*truth in fiction*) fogalmára támaszkodva jelölje ki (*A trivialitás tilalma*, a továbbiakban: *TT*), illetve hogy az aktuális világot is „beengedje” a releváns lehetséges világok közé (*Lehetség-fikcionalitás aszimmetria*, a továbbiakban: *LFA*). David Lewis elemzése mindkét elvárásnak eleget tesz, ám a szerző súlyos teoretikus árat fizet érte. Az a technikai megoldás, amellyel biztosítja a teljesülésüket, végső soron ahhoz vezet, hogy a modell (bizonyos esetekben) tévesen jelöli ki a művészi célú narratív fikciók igazságainak körét. Lewis azért nem vetett számot ezzel a problémával, mert szemlátomást nem tartotta kötelező érvényűnek a következő megszorítást: az elemzésnek érzékenynek kell lennie az irodalmi szövegek és a másféle típusú narratív szövegek értelmezését megalapozó következtetések természetének különbségére (*Interpretációs aszimmetria*, a továbbiakban: *IA*). Tanulmányomban megmutatom, hogy a *TT*- és az *IA*-megszorításnak nem lehet egyszerre eleget tenni. Ha ragaszkodunk *TT*-hez, elemzésünk nem fogja adekváтан megragadni a művészi fikció sajátosságait, bár a lehetségesvilág-beszédmódnak lesz némi magyarázóereje – Lewis ezt a megoldást választotta. Ha viszont kitarunk *IA* mellett, a „lehetséges világok” fogalma nem fog valódi magyarázati munkát végezni az elméletben, ezért különösebb veszteség nélkül elhagyható, viszont az elemzés érzékeny lesz az irodalmi elbeszélések sajátosságaira – a Lewis utáni fikcióelméletek szerzői ezen az úton indultak el.

DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.70510/MFSZ.18673](https://doi.org/10.70510/mfsz.18673)

BÉKEFI BÁLINT

Bernáth istenérvei: Pszichofizikai harmónia és morális tudás

Bernáth László *Létezik-e szabad akarat?* c. könyvének negyedik fejezete röviden megfogalmaz két istenérvet: a pszichofizikai harmóniából és a morális tudásból vett argumentumokat. Ez a reflexió először amellett érvel, hogy ezek az istenérvek a szabad akarattól lényegileg függetlenek, arra való hivatkozás nélkül is plauzibilitásvesztés nélkül megfogalmazhatók. A cikk másodsor azt járja körül, hogy hogyan illeszthetők be ezek az alapvetően abduktív, filozófiai költség-haszon elemzésre épülő érvek Bernáth tágabb, anti-bayesiánus és transzcendentális jellegű ismeretelméletébe.

DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.70510/MFSZ.18682](https://doi.org/10.70510/mfsz.18682)

BERNÁTH LÁSZLÓ

A szabadság kockázata

Ebben a tanulmányban válaszolok Békefi Bálint, Eszes Boldizsár, Márton Miklós és Vánca Kristóf *Létezik-e szabad akarat?* című könyvemmel szemben felhozott ellenvetéseire.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18686>

ESZES BOLDIZSÁR

A foglyul ejtett szabadság: paradoxonok és ellentmondások

Bernáth László *Létezik-e szabad akarat?* című tanulmányában a fenomenológiai konzervatívizmus módszerét alkalmazva jut el a szabad akarral kapcsolatos mérsékelt libertáriánus álláspontjához. A vele ellentétes álláspontot képviselő progresszív szcientista metafizikussal való nézeteltérés szerinte a megszokott érvelési technikával feloldhatatlan marad, ezért a kialakuló patthelyezeten csak az episztemikus normákra és helyzetünkre reflektálva juthatunk túl. Írásomban megpróbálok megmutatni, hogy nem ez az egyetlen módja a továbblépésnek, az általam ajánlott kivezető úton haladva azonban a konzervatív metafizikus nézetem szerint a felmerülő ellentmondások és paradoxonok miatt nem tarthatja fenn azt az állítást, hogy az ő megoldási javaslata racionális megoldást nyújt a szabad akarat problémájára.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18683>

GYENIS BALÁZS

Mi a fizikai és az empirikus lehetőség viszonya?

A tanulmányban azt állítom, hogy a fizikai és nomikus lehetőség hagyományos fogalmai nem esnek egybe Norton (2022) empirikus, hipotetikus vagy kontrafaktuális lehetőség fogalmaival. Ehelyett amellet érvelek, hogy a fizikai és nomikus lehetőség hagyományos fogalmai Norton tág értelemben vett logikai lehetőség fogalmának speciális esetei. Állításaimat olyan fizikai lehetőségek példáin keresztül illusztrálok – mint például egy teljesen üres világ, a kezdeti érték indeterminizmus, az időutazás, valamint a másképpen cselekvés radikális szabadságának lehetőségei –, amelyek Norton elméletének tükrében, érveim szerint, más megítélés alá esnek. Érveim alátámasztásához bevezetem a feltételes induktív lehetőség fogalmát, amely egységesített keretben kezeli Norton empirikus, hipotetikus és kontrafaktuális lehetőségeit.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18675>

HUORANSZKI FERENC

Lehetőségek és lehetséges világok

A tanulmány amellet érvel, hogy a lehetőségekre vonatkozó kérdések tárgyalásában a modális következtetések érvényességének vizsgálatától eltekintve nem segítenek a lehetséges világokra történő utalások, és hogy ezért túl kell lépniünk azon az állásponton, ami szerint a modális metafizika alapvető kérdése a lehetséges világok létre és természetére vonatkozik. A lehetőségeket sem köznapi, sem tudományos értelemben nem a világok segítségével értelmezzük. Továbbá, mivel a világok lehetséges voltát voltaképp a tulajdonságok újra-kombinálhatósága határozza meg, csak akkor tudnánk azonosítani őket, ha világos értelmezést tudnánk adni Hume elkülönült létezéssel kapcsolatos téziséről. Mivel azonban erről nincs pontos fogalmunk, így az is homályban marad, hogyan kapcsolódhatnak a világok a lokális lehetőségekhez. Valójában a lehetőségeket nem világok, hanem specifikus képességek tulajdonítása segítségével kell értelmeznünk. A ta-

nulmány további tézise, hogy a lehetséges világok természetére és létére vonatkozó kérdés valójában a teoretikus entitásokkal kapcsolatos kérdéssel analóg: ha a legjobb fizikai elméletünk beszél ilyen világokról, akkor azokat, akárcsak a többi elméleti terminus referenciáját, ontológiánkban lewis-i típusú konkrét létezőknek kell tekintenünk, bár teljesen más alapon és célból, mint Lewis tette.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18669>

KOCSIS LÁSZLÓ

Modális intuíciók és lehetséges világok

A filozófiai elméletek kidolgozása során, szinte minden filozófus elfogad és felhasznál olyan – explicite nem mindig kimondott – metafizikai elveket és meggyőződéseket, amelyek a filozófiai elméletek természetével és céljaival kapcsolatosak. Tanulmányomban arra teszek kísérletet, hogy Lewis modális metafizikájának bizonyos elemeit úgy mutassam be, mint amelyek jól illeszkednek az általa elfogadott – különböző írásaiban fragmentáltan bemutatott, de jól körvonalazható – metafizikai vízióba. Meggyőződésem, hogy Lewis lehetségesvilág-realizmusának egyik fontos pillére a filozófiai metodológiájában keresendő, abban a teoretikus konzervatívizmusban, amelynek lényege, hogy a commonsense intuícióinkat tiszteletben kell tartanunk a filozófiai elméletalkotás során. A lewisi metafizika rövid bemutatása után két intuíció, egyrészt a fizika kontingenciájára, másrészt az idegen tulajdonságok és idegen világok lehetőségére vonatkozó modális intuíciónk megőrzésére tett kísérleteit vizsgálom. Arra mutatok rá, hogy ezek a kísérletek nagyban meghatározták azt, hogy Lewis miért azt a modális metafizikai elméletet dolgozta ki, amelynek tarthatóságával szemben legtöbbször éppen a kontraintuitív voltát szokták felhozni.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18671>

KODAJ DÁNIEL

A KontraFront puccskísérlet

Cikkem a modalitással kapcsolatos „counterfactuals-first” felfogást ismerteti és elemzi. A Timothy Williamson által propagált „KontraFront” megközelítés a kontrafaktuális kondicionálisokra alapozza a modalitást, vagy legalábbis annak logikáját és episztemológiáját. Mint Williamson rámutat, az olyan ítéletek, mint „Ha vízbe dobnám a kockacukrot, elolvadna”, jóval megelőzik a modális metafizikát és mélyen átszövik hétköznapi gondolkodásunkat. Néhány kézenfekvő logikai elv segítségével normális modális logikát lehet varázsolni az ilyen kontrafaktuálisokból, a szükségszerűséget az abszolút kontrafaktuális stabilitással azonosítva (X szükségszerű \equiv bármi lenne a helyzet, X igaz lenne). Mivel a hétköznapi kontrafaktuális ítéleteinkkel kapcsolatos globális kétely nem tűnik megalapozottnak, a KontraFront stratégia kiküszöböli a lehetséges világok kapcsán gyakran felmerülő kifogást, miszerint a metafizikai modalitás episztemológiailag hozzáférhetetlen. Amellett érvelek, hogy bár a KontraFront ismeretelméleti és logikai téren jól teljesít, a metafizikában nehezen tudja leváltani a világokat, mert vagy maga is feltételezi a létüket, vagy a világalapú ontológiákhoz hasonló súlyú előfeltevésekre kényszerül.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18672>

KODAJ DÁNIEL

A lehetőség világai

Kocsis László és Tuboly Ádám Tamás által szerkesztett, *Lehetséges világok* című kötet recenziója.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18688>

MÁRTON MIKLÓS

Szabadságot a Zombiknak!

A tanulmányban Bernáth László *Létezik-e szabad akarat?* című művében kifejtett, a szabad akarat fogalmával és létezésével kapcsolatos koncepciójának néhány fontosabb elemét elemzem és kritizálom. Először amellet érvelek, hogy a szabad akarat fogalmához nem tartozik hozzá a fenomenális tudatosság, vagyis létezhetnek tudattalan szabad akaratú döntések. Erre támaszkodva a szöveg további részeiben kritizálom Bernáth azon érvelési stratégiáját, hogy a szabad akarat létezése mellett a fenomenológiai konzervativizmus módszertani elvére hivatkozva bizonyos akaratlagos döntési helyzetek belső tapasztalatának fenomenológiájára támaszkodva érvel. Ha ugyanis a szabad akarat fogalmának nem lényegi eleme, hogy az ilyen helyzetek fenomenálisan tudatosak, akkor a létezésük mellett vagy ellen sem érvelhetünk kizárólag az ilyesfajta tapasztalatok fenomenológiájára támaszkodva. Végül Bernáthnak azon koncepciója ellen sorakoztatok föl érveket, amely úgy állítja be, mintha a szabad akarat körüli vitát egy, a belső tapasztalat fenomenológiáját komolyan vevő metafizikai konzervatív és egy, a belső tapasztalat helyett inkább az empirikus tudományokra támaszkodó metafizikai progresszívista álláspont, sőt világnézet feloldhatatlan ellentéte alkotná. Ezen összebékíthetetlen álláspontok reménytelen harcáról szóló kép helyett a tanulmány végén inkább a racionális érvek erejében bízó, optimistább képet igyekszem sugalmazni.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18684>

MOHAY GERGELY

Arisztotelész a szegények támogatásáról

Elsősorban azzal foglalkozom, hogy Arisztotelész mit gondolt a segítségnyújtás okáról, elképzelhetőnek tartotta-e az altruista motivációjú segítségnyújtást, és mit gondolt a támogatás helyes mértékéről és módjáról. Arisztotelész három egymással összefüggő témáját vizsgálom meg: a közösséggel, a nagyvonalúsággal és a barátsággal kapcsolatos nézeteit. Ezek a témák ugyanazt a kérdéskört különböző aspektusokból világítják meg. Az egyes témák elemzése során tett megállapítások kiegészítik egymást, és egy egységes képben összegezhetőek. Ez a kép megmutatja, hogy mit gondolt Arisztotelész az egyén és a közösség, valamint az egyén és a másik ember viszonyáról, továbbá a mások megsegítése során figyelembe vett különböző szempontokról. Az elemzések során Arisztotelész felfogását összevetem más filozófusok nézeteivel is.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18678>

PAVLOVITS TAMÁS

Filozófia és kontempláció

Jelen tanulmány a kontempláció fogalmát vizsgálja a filozófiai gondolkodás hagyományában. Arra a kérdésre keresi a választ, hogy melyek a filozófiai kontempláció fogalmának megkülönböztető jegyei, és vajon lehetséges-e meghatározni a filozófiai kontempláció fogalmát a vallási kontemplációs gyakorlatoktól függetlenül. E kérdés vizsgálata során a tanulmány amellett érvel, hogy (1) a filozófiai kontempláció olyan gyakorlat, amely integráns részét képezi a filozófiának anélkül, hogy célja lenne filozófiai elméletek kidolgozása, (2) a filozófiai kontempláció a gondolkodás egy sajátos formája, amely éppen ezért határozottan különbözik a kontemplatív vallási gyakorlatoktól, amelyek a gondolkodás ellenében határozzák meg magukat, (3) noha a filozófiai kontempláció fogalma és irányultsága különbözik az antik és a modern gondolkodásban, a kontempláció maga természetében és gyakorlatában azonos marad. E változatlansága folytán állítható, hogy a filozófiai kontempláció ma is részét képezi a filozófiának. Az elemzések során a tanulmány egyrészt antik metafizikai, másrészt modern fenomenológiai megközelítésben tárgyalja a filozófiai kontemplációt, és ennek eredményeként kívánja megmutatni e gyakorlat koroktól független jellemzőit.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18679>

SÁGI PÉTER TAMÁS

Mindig szabad az akarat? A szabad akarat egy korlátozatlan elmélete

A tanulmány célja megmutatni azt, hogy a szabad akarat indirekt, illetve korlátozó elméleteivel több komoly probléma is van, ezért érdemes a direkt, nem korlátozó elméletet választanunk a libertariánus álláspontok közül. A restriktívizmus öt jelentős gyengeségét emelem ki, amelyek szemléletesen mutatják meg az ilyen elméletek hibáit. Habár minden filozófus elmélete más és más, de úgy tűnik, az összes restriktívista elmélet rendelkezik ezen öt gyengeség valamelyikével, ezért érdemes nem-korlátozó álláspontot képviselniük mindazoknak, akik a szabad akarat libertariánus megközelítését fogadják el.

DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.70510/MFSZ.18680](https://doi.org/10.70510/mfsz.18680)

SCHEFFER KEVIN

Bevezetés Szent Ágoston *A lélek halhatatlanságáról* című írásához. Bevezető tanulmány és forrásközlés

Doktori kutatásom fókuszában Szent Ágoston lélekről szóló filozófiája áll. Ennek a kutatásnak a részeként lefordítottam magyarra Ágoston korai művét, a *De immortalitate animae*-t. Céлом, hogy ezt a művet elérhetőbbé tegyem a magyar nyilvánosság számára. Ennek érdekében írtam egy bevezető tanulmányt is, amely általánosságban foglalkozik a *De immortalitate animae*-val, valamint tartalmazza néhány saját elképzelésemet róla. Remélem, ez is hozzájárul majd Szent Ágoston magyar nyelvű olvasásához.

DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.70510/MFSZ.18681](https://doi.org/10.70510/mfsz.18681)

SUTYÁK TIBOR

Releváns lehetőség

Ebben a tanulmányban a következő felvetéseket és állításokat fogalmazom meg: 1) különbség van a lehetőség általános és releváns fogalma között. A legtöbb filozófiai megközelítés az általános lehetőséggel foglalkozik, amely duális fogalma a szintén általános, globális szükségszerűségnek; 2) a lehetőség és a szükségszerűség alaptapasztalata más: míg szükségszerűségeen valóban annak globális válfaját szoktuk érteni, a lehetőség legtermészetesebb fogalma egy lokális, adott helyzethez kötött lehetőségfajta, azaz a releváns lehetőség; 3) a modalitás sztenderd filozófiai értelmezése, a kombinatorikus megközelítésen alapuló lehetséges világok modellje nem képes kielégítő elemzést biztosítani a lehetőség releváns fogalmáról, az arisztotelészi koncepció, illetve annak kortárs változatai, kiegészítésre szorulnak; 4) a releváns lehetőséget szituációelméleti terminusokban lehet adekvát módon megközelíteni; 5) a releváns lehetőség helyzetek közötti változáskompatibilitásként és relevanciafogékonyságként értelmezhető.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18674>

SZABÓ GÁBOR

A kvantumelmélet modális interpretációja

A tanulmányban a kvantumelmélet modális interpretációját mutatjuk be. Az interpretáció különlegessége abban áll, hogy amíg más klasszikus fizikai elméletekben, illetve a kvantumelmélet egyéb interpretációiban a rendszer szinkron, azaz egy időben lehetséges állapotai egyszer s mindenkorra rögzítettek, addig a kvantumelmélet modális interpretációja esetében a szinkron lehetőségek köre időben változhat. Más elméletektől eltérően tehát a modális interpretációban a rendszer fejlődése nem az aktuális állapotot ragadja magával, hanem a lehetséges állapotok holdudvarát.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18676>

VÁNCZA KRISTÓF

Költségek és kockázások

Tanulmányomban három problémát, ellenvetést fogalmazok meg Bernáth László *Létezik-e a szabad akarat?* c. könyvével kapcsolatban. Állításom szerint (1.) Bernáth érvelése során metodológiai hibát követ el, amikor nem foglalkozik kellő alaposással azzal, hogy saját pozíciója szükségszerűen implikálja a teizmust. (2.) A lelkiismeret jelensége sokkal ingatagabb lábakon áll, semhogy alapja lehetne annak az antropológiának és etikának, amelyet alá kellene támasztania. (3.) Nem igaz, hogy az akaratszabadság végképp fel nem oldható vitájában szereplő felek közül Bernáth álláspontja végső soron objektíven racionálisabb volna.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18685>

Summaries

GERGELY AMBRUS

Post-Modern Metaphysics

A review of the monograph *Túl a modern metafizikán* [Beyond Modern Metaphysics] by Ferenc Huoranszki.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18687>

BARNABÁS ÁGOTA

The problem of moral over-demandingness and the philosophy of vocation

The main question of the paper is how one can simultaneously accept both that moral obligations impose categorical demands on individuals across all areas of life, regardless of their personal preferences, and that agents have the right to follow their own preferences in many aspects of life. My hypothesis is that this question can be addressed through the concept of vocation, as this integrates both the categorical nature of morality and the significant role of individual preferences in life choices. After outlining the problem of moral over-demandingness, I introduce the concept of vocation, explore its possible interpretations, and examine the advantages and disadvantages of these approaches. Since the concept of vocation first emerged within the Judeo-Christian tradition, my analysis begins with the theistic understanding of vocation. I then present the general characteristics of the concept before turning to secular theories. The conclusion of the paper is that only theistic theories have thus far been able to adequately address the problem of over-demandingness by providing a clear explanation of the source and relationship between morality and vocation. Secular theories, on the other hand, either remain unclear on this point or establish a relationship between the two that excessively diminishes the normative weight of either morality or vocation.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18677>

TIBOR BÁRÁNY

Possible Worlds and Fictional Worlds

It seems almost self-evident that narrative works of art tell possible stories. But is it worth taking the concept of the “possible world” *at face value* and claiming that we can account for the “world” of narrative fiction through the concept of possible worlds (as developed in modal semantics)? According to David Lewis’s famous paper, *Truth in fiction* (1978/1983), the answer is yes. In this paper, I will present Lewis’s analysis in detail and argue that we can only fully evaluate its strengths and weaknesses by paying careful

attention to two key restrictions that Lewis imposes on theories seeking to account for the intuitive truth conditions of sentences used paratextually (i.e. to report on what goes on in a fiction). His own theory meets both requirements, *Non-triviality* (“the analysis should avoid delineating the range of possible worlds by relying on the concept of ‘truth in fiction’”) and *Possibility-Fictionality Asymmetry* (“the analysis should avoid including the actual world among the relevant possible worlds”), but Lewis pays a heavy theoretical price to satisfy them. The technical solution he employs to ensure their fulfillment ultimately results in the model, in certain cases, misidentifying the range of truths of artistic narrative fictions. Lewis does not address this issue, as he apparently does not consider the *Interpretative Asymmetry* constraint binding (“the analysis must be sensitive to the difference in the nature of the inferences underlying the interpretation of literary texts and other types of narrative texts”). In this paper, I will show that *Non-triviality* and *Interpretative Asymmetry* cannot be satisfied simultaneously. If we insist on *Non-triviality*, our analysis will fail to adequately capture the specificities of artistic fiction, though the possible-world discourse will still offer some explanatory power – this is the solution Lewis adopts. Conversely, if we prioritize *Interpretative Asymmetry*, the concept of “possible worlds” will not do any real explanatory work in the theory, though the analysis will be sensitive to the unique aspects of literary narratives—this is the path taken by the authors of post-Lewis theories of fiction.

DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.70510/MFSZ.18673](https://doi.org/10.70510/mfsz.18673)

BÁLINT BÉKEFI

Bernáth’s Theistic Arguments: Psychophysical Harmony and Moral Knowledge

The fourth chapter of László Bernáth’s book *Létezik-e szabad akarat?* [Does free will exist?] briefly formulates two theistic arguments: namely, those from psychophysical harmony and moral knowledge. This response argues first that these arguments are essentially independent of the issue of free will and can be formulated without reference to it with no loss in plausibility. Second, the paper considers how these fundamentally abductive arguments involving philosophical cost-benefit analysis fit into Bernáth’s broader anti-Bayesian and transcendental approach to epistemology.

DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.70510/MFSZ.18682](https://doi.org/10.70510/mfsz.18682)

LÁSZLÓ BERNÁTH

The Risk of Freedom

In this paper, I respond to the objections raised by Bálint Békefi, Boldizsár Eszes, Miklós Márton, and Kristóf Váncza against my book *Létezik-e szabad akarat?* [Does Free Will Exist?].

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18686>

BOLDIZSÁR ESZES

Freedom Captured: Paradoxes and Contradictions

In his book *Does Free Will Exist?*, László Bernáth uses the method of phenomenological conservatism to arrive at his moderate libertarian position on free will. The disagreement with the progressive scientist metaphysician, who holds the opposite position, is that it remains insoluble with the usual reasoning technique, and therefore we can only get out of the resulting impasse by reflecting on our epistemic norms and situation. In this article I try to show that this is not the only way forward; however, following the path I have proposed, because of the contradictions and paradoxes that arise along the way, the conservative metaphysician cannot, in my view, maintain his claim that his proposal is a rational solution to the problem of free will.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18683>

BALÁZS GYENIS

What is the relationship of physical and empirical possibility?

I argue that physical and nomic possibility, traditionally understood, do not align with Norton's (2022) concepts of empirical, hypothetical, or counterfactual possibility. Instead, physical and nomic possibility are special cases of Norton's broadly construed concept of logical possibility. I illustrate my claims by showing how certain examples of physical possibility – such as the existence of a completely empty world, initial value indeterminism, time travel, and what I call radical freedom of acting otherwise - are evaluated differently under Norton's account. I achieve this by generalizing Norton's empirical, hypothetical, and counterfactual possibilities into a unified concept of conditional inductive possibility.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18675>

FERENC HUORANSZKI

Possibilities and Possible Worlds

This paper argues that reference to possible worlds cannot help us to understand the nature of *de re* possibilities. The only context in which reference to worlds is helpful indeed is the study of modal inferences, but in that context, worlds are only formal devices. For this reason, fundamental questions in the metaphysics of modality should not concern the nature and existence of such worlds. The paper also argues that the possible world account of possibility is ultimately based on the idea of recombability and Hume's dictum against necessary connections between distinct existences, neither of which can help explain or determine what is possible and what is not. Possibilities should then be understood with reference to persons', objects' and their systems' abilities or capacities, and not with worlds. All this does not mean that we should reject possible worlds. But whether we should postulate them or not must be decided by our best physics and its philosophical interpretation, not by metaphysics. If the best interpretation of quantum

mechanics does indeed, as some claim, make essential use of such worlds, then they must be admitted in our ontology as any other objects to which theoretical terms refer.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18669>

LÁSZLÓ KOCSIS

Modal intuitions and possible worlds

In developing philosophical theories, almost all philosophers accept and use metaphilosophical principles and beliefs, not always explicitly stated, which relate to the nature and aims of philosophical theories. In this paper, I try to present certain elements of Lewis's modal metaphysics as fitting well into the metaphilosophical vision he adopts. I am convinced that an important pillar of Lewisian realism about possible worlds is to be found in his philosophical methodology, in the theoretical conservatism which holds that we must respect our commonsense intuitions in philosophical theorizing. After a brief introduction to Lewis's metaphilosophy, I consider two modal intuitions, one concerning the contingency of physics and the other concerning about the possibility of alien properties and alien worlds, and his attempts to preserve them in the metaphysics of modality. I show that these attempts have largely determined why Lewis developed the metaphysical view that is most attacked precisely because it is counterintuitive.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18671>

DÁNIEL KODAJ

Counterfactuals first, world dominance next?

The paper discusses the „counterfactuals-first” approach (CF) to modality, which has been championed by Timothy Williamson. CF grounds modality, or at least its logic and epistemology, in counterfactual conditionals. As Williamson points out, judgments like “If the sugar cube were dropped in water, it would melt” are prior to modal metaphysics and they deeply permeate our everyday thinking. Using some fairly straightforward logical principles, counterfactuals give rise to a version of normal modal logic if we identify necessity with absolute counterfactual stability (Necessarily P \equiv Whatever were the case, P would be true). Since global scepticism about everyday counterfactual judgments seems unwarranted, CF undermines the objection, often voiced in connection with possible worlds, that metaphysical modality is epistemically inaccessible. I argue that despite its advantages in epistemology and logic, CF cannot easily replace worlds in the metaphysics of modality, because it either presupposes worlds or it must make comparably costly ontological assumptions.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18672>

DÁNIEL KODAJ

The Worlds of Possibility

A review of the volume *Lehetségs világok* [Possible Worlds] edited by László Kocsis and Ádám Tamás Tuboly.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18688>

MIKLÓS MÁRTON

Freedom for the Zombies!

In this paper, I analyze and criticize some of the most important elements of László Bernáth's concept of free will and its existence, as it has appeared in his work "Does Free Will Exist?". First, I argue that the concept of free will does not imply phenomenal consciousness, i.e. that unconscious free decisions can exist. On this basis, in the following sections of the text I will criticize Bernáth's argumentative strategy of arguing for the existence of free will by relying on the methodological principle of phenomenological conservatism and the phenomenology of the inner experience of certain volitional decision situations. For if it is not an essential element of the concept of free will that such situations are phenomenally conscious, then one cannot argue for or against their existence solely leaning on the phenomenology of such experiences. Finally, I argue against Bernáth's conception of the debate around free will as if it were constituted by the irresolvable opposition between a metaphysical conservative position, which takes the phenomenology of inner experience seriously, and a metaphysical progressivist position, which relies on empirical science rather than inner experience. Rather than presenting a picture of a hopeless struggle between these irreconcilable positions, or even worldviews, I will conclude the paper by suggesting a more optimistic picture, one that trusts in the strength of rational arguments.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18684>

GERGELY MOHAY

Aristotle on Helping the Poor

I was primarily interested in what Aristotle thought about the reasons for helping others, whether he considered it possible to help from altruistic motives, and what he thought about the right measure and way of helping. I examined three interdependent topics of Aristotle: community, liberality and friendship. These topics illuminate the same issue from various angles, and give a unified picture of the relationship between the individual and the community, the individual and another person, and about the different aspects one takes into consideration while helping others. Additionally, I drew some comparisons between the Aristotelian view and other ancient conceptions.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18678>

TAMÁS PAVLOVITS

Philosophy and Contemplation

This paper explores the concept of contemplation in the tradition of philosophical thought. It seeks to answer the question whether there is a specifically philosophical concept of contemplation, i.e. whether it is possible to define a concept of contemplation that is distinct from contemplative religious practices. In answering this question in the affirmative, the analysis seeks to support three basic claims: (1) philosophical contemplation is a practice that is an integral part of philosophy without being directly aimed at generating theory; (2) philosophical contemplation is a specific form of thinking, which is for this very reason distinct from contemplative religious practices that define themselves in opposition to thinking; (3) although the principle and orientation of philosophical contemplation differ in antiquity and modern thought, philosophical contemplation remains identical in nature and practice. Because of this identity, it can be said to be an integral part of the practice of philosophy today. In the course of the analysis, the paper discusses philosophical contemplation from two perspectives, that of ancient metaphysics and that of modern phenomenology, which allows us to reveal common features of this practice independent of the epochs.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18679>

PÉTER TAMÁS SÁGI

Is the Will Always Free? A Non-Restrictivist Theory of Free Will

The aim of the paper is to show that indirect and restrictive theories of free will face several serious problems. Therefore, it is preferable to choose a direct, non-restrictive theory from the libertarian approaches. I highlight five major problems with restrictivism that vividly illustrate the flaws of such theories. Of course, every philosopher's theory is different, but it seems that all restrictivist theories encounter at least one of these five weaknesses. For this reason, the conclusion of the paper is that those who adopt a libertarian approach to free will should advocate a non-restrictive position.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18680>

KEVIN SCHEFFER

Introduction to St. Augustine's *De immortalitate animae* and his chapter *Retractiones* in *Corpus Christianorum*. Introductory paper and translation

In point of my PhD research I'm focusing on St. Augustine's philosophy on the soul. As a part of this research I translated Augustine's early work *De immortalitate animae* to Hungarian. My goal is to make this work of Augustine more attainable for the Hungarian public. For this I also wrote an introductory study concerning *De immortalitate animae* in general and some of my conceptions about it. I hope it will also contribute to the Hungarian reception of St. Augustine

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18681>

TIBOR SUTYÁK

Relevant Possibility

In this essay, I put forward the following statements: 1) there is a difference between the general and relevant concepts of possibility. Most philosophical approaches deal with general possibility, which is the dual concept of the equally general, global necessity; 2) the basic experience of possibility and necessity is different: while by necessity we really mean its global variant, the most natural concept of possibility is a local type of possibility bound to a given situation, i.e. the relevant possibility; 3) the standard philosophical interpretation of modality, the model of possible worlds based on a combinatorial approach, cannot provide a satisfactory analysis of the relevant concept of possibility, the Aristotelian concept and its contemporary versions need to be supplemented; 4) the relevant possibility can be adequately approached in terms of Situation Theory; 5) the relevant possibility can be interpreted as change-compatibility and relevance-receptivity between situations.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18674>

GÁBOR SZABÓ

The Modal Interpretation of Quantum Theory

The paper presents the modal interpretation of quantum theory. The modal interpretation is special since in other classical physical theories and in other interpretations of quantum theory the synchronous states of the system are fixed once and for all, in the modal interpretation of quantum theory, however, the set of synchronous possibilities can vary in time. Thus, unlike in other theories, in the modal interpretation the evolution of the system does not govern the actual state, but the set of possible states.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18676>

KRISTÓF VÁNCZA

Costs and Risks

In my paper, I formulate three problems and objections to László Bernáth's book *Does Free Will Exist?* I argue that (1.) Bernáth makes a methodological error in his argument by failing to address in sufficient depth the fact that his own position necessarily implies theism. (2.) The phenomenon of conscience is on much more unstable ground than it could be the basis for the anthropology and ethics it is supposed to underpin. (3.) It is not true that, of the parties engaged in the irresolvable debate on free will, Bernáth's position is objectively more rational.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18685>

